II 2910

KNOLL
DIAȘ·G·

Proprietatea Bibliotecii
Universității Iași
II-2910

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

323 |17

I. GĂVĂNESCUL

BIBLIOTECA UNIVERSITĂȚII IAȘI

ETICA

Curs profesat la Universitatea din Iași
în anii 1907-1908 și 1920-1921

Posibilitatea și necesitatea unei Etici positive: Morala și Natura — Materialismul—Religia.
Negațiile Eticei: Pesimismul. Scepticismul. Revoluționarismul.
Problema criteriului: Ce este bine și drept?

IAȘI
INSTITUTUL DE ARTE GRAFICE „VIAȚA ROMÎNEASCĂ" S.A.
1922

1241

000007 50354
BCU Iasi

BCU IAȘI/CENTRAL

323 | 1922

REÎNREGISTRAT
18 OCT. 1937
Biblioteca Universităţii Iaşi
323 | 1922

323/1922

BIBLIOTECA UNIVERSITĂȚII IAȘI

TABLA DE MATERII

Pagina

Prefața XI

PARTEA I

Chestiuni preliminare

CAP. I

Posibilitatea constituirii unei etici independente . . . 5

Intrebarea fundamentală despre *bine* și *drept* trebue să găsească un răspuns pozitiv, bazat pe rațiune și știință (5). Credința în o putere cârmuitoare a lumii e binefăcătoare (6), dar morala trebue întemeiată și pentru necredincioși, și fără metafizică (6, 7).

1. *Natura și Morala* 7

Natura nepăsătoare față de idealurile morale (8). Sentimentul poeților (9, 10). Părerea unor gânditori: Darwin, J. St. Mill (11). Amoralitatea naturei. G. de Gizycki (11, 12)—In formularea „neutralității" morale a naturei, elemente de acord pentru o credință etică constructivă (13-16).

2. *Materialismul și Morala* 17

Materialismul popular și filosofic (17). Concepția materialistă despre lume (18). Elementele de negație morală existente latent în materialism (19)—Puncte comune de înțelegere cu materialismul pentru clădirea unei etici positive (20-25). Reguli și

Pagina

legi etice la reprezintanții atomismului antic: Democrit (25-27). Slăbiciunea radicală și totuși trăinicia materialismului (27).

3. *Morala și Religia* 28

Sprijinul moral al religiei (29). Atmosfera culturală modernă neprielnică (30). Lupta de idei împrejurul credinței în nemurirea sufletului: atacuri și replici (31-36). Trăinicia credinței (36).— *Acord între morala religioasă și cea pozitivă* (36-40).

CAP. II

Necesitatea unei morale positive . 41

Considerații cari impun *necesitatea* stabilirii unei etici positive, Slăbirea autorităților morale cârmuitoare (40-43).

1. *Autoritatea Religiei* 43

Criza dezorientării morale; slăbirea credinței (43-45). Morala religiei creștine: partea eternă și cea pusă în discuție (45-51). Îngrijorări și mijloace de asigurare a temeliei morale (51-53)

2. *Raportul dintre Religie și Filosofie* . 53

Căutarea unui raport de armonie (53). Fazele istorice ale raportului (54-56). a) *Evitarea conflictului prin separarea sferelor, nerealizabilă* (56-58). b) *Revizuirea raporturilor logice dintre Morală, Filosofie și Religie* (58-62). Concluzia inteligenței să fie de acord cu Religia, ca aceaste să fie crezută (62, 63). c) Conceperea unui raport de acord posibil între filosofie și religie (63-67).

3. *Autoritatea social-umană* 67

Originea și felurile ei (67-70). Puterea și soarta ei (70-72). Sdruncinarea ei (72-75). *Legile.* Puterea lor de îndrumare și de conservare (75-77). Venerabilitatea legilor în vârtejul prefacerilor politice moderne (77-79].

Pagina

PARTEA II
Morala filosofică

CAP. I

Problemele Eticei. . . . 83

Expunerea lor (83-87). Denumirea lor tehnică. (87, 88). – Împărţirea Eticei şi planul lucrării. Necesitatea de a începe cu eliminarea concepţiilor cari duc la negarea eticei (88-90).

CAP. II

Pesimismul 91

Prima negare a necesităţii eticei: vieaţa nu merită să fie trăită (91). Inconsecvenţa pesimiştilor (92. 93).

1. *Pesimismul subiectiv sau literar . .* 94

In pesimismul literar, sentimental, se judecă *o vieaţă*, nu „vieaţa" în sine (94-103). Subiectiv, chiar când exprimă starea de suflet a unei epoce (103).

2. *Pesimismul obiectiv sau filosofic . .* 104

Deosebirea de atitudine a filosofiei faţă de cele două feluri de pesimism, subiectiv şi obiectiv (104, 105). *Argumentul psihologic al pesimismului* (106-108). *Argumentul moral* (108). *Argumentul cultural-istoric* (109-111). *Valoarea argumentelor pesimismului* (111-121). Optimismul Meliorismul (121-124). Învăţăminte din discuţia pesimismului (124) Spicuiri istorice (125). Bibliografie (126).

CAP. III

Scepticismul etic 127

A doa negaţie—directă—a Eticei (127). *Criza morală antică.* Originile ei (127-129). Omul, măsura tuturor lucrurilor; Protagora (129). Lupta raţiunii în contra anarhiei morale. Socrate. Începutul eticei (130-132). *Criza morală modernă.* Cauzele (132-134). Gânditorii cari au formulat îndoiala etică. *Blaise Pascal* (134-136). *Thomas Hobbes* (136). Jesuiţii (137). Scepticismul de azi (138, 139).

Pagina

Discutarea scepticismului etic 139

Cum respinge Socrate scepticismul Sofiştilor (140-142). Respingerea scepticismului modern. Afirmaţia: nu se poate cunoaşte ce e bine şi drept din cauza varietăţii aprecierilor morale (142-144). Existenţa asemănărilor de judecăţi morale (144-146). Explicarea şi creşterea lor (146, 147). Rezumarea şi concluzia discuţiei (148). Principiul positiv statornic în variaţia judecăţilor morale (148-151).

CAP. IV

Etica revoluţionară 152

Afinitatea eticei revoluţionare cu scepticismul. Tipurile ei (152) I. *„Răsturnarea valorilor"* moralei actuale. Morala robilor şi a domnilor. *Nietzsche.* Supra-omul (153-156). Discuţia concepţiei nietzscheane (156-159). Cazul Nietzsche: influenţa sentimentului asupra cugetării (159). II. Exagerarea principiilor de egalitate şi libertate (161). Libertarismul *anarhic*: Proudhon, Bacunin, Cropotkin, Max Stirner (162), Anarhismul idilic (162-165). Anarhismul ca program de luptă în contra autorităţii statului (165). Delimitarea justă a raportului dintre libertatea individului şi autoritatea statului (166) şi revoluţionarismul anarhic (168). III. *Egalitarismul absolut* Ideia libertăţii cumpănite în aşezările social-politice moderne (170). Fiinţa claselor sociale şi autorităţilor publice socotită ca opusă spiritului de egalitate. Revoluţionarismul egalitar (171-173). Discuţia acestei concepţii (173-176). Experimentarea ei în revoluţia rusească a bolşevismului (176).

CAP. V

Consideraţii asupra Eticei ca ştiinţă

Locul ei în sistemul ştiinţelor filosofice . 179

Atitudinea intelectualistă: adevărul. Metafizica, teoria cunoaşterii (179-182). Rolul sentimentului şi al voinţei: *frumosul, binele.* Estetica. Etica (182-186). Atitudinea practică; obiectul Eticei (187-189).

Pagina

CAP. VI

Este Etica o ştiinţă? 189

Poate Etica să devină o ştiinţă? Condiţiile: obiective şi subiective (189). Cauzalitatea în viaţa sufletească şi acţiunile omului (191-194) — Metoda (195)—Etica descriptivă şi explicativă (196-198) şi Etica normativă (198-200).

Poate să existe o etică normativă, ca ştiinţa despre ceea-ce „trebue să fie"? (200-205).

CAP. VII

Schiţă sumară a Istoriei Eticei . 206

Problema criteriului moral 219

1. Problema criteriului considerată ca problemă morală de căpetenie (219). 2. Enumerarea soluţiilor propuse (220).

CAP. I

Utilitarismul 221

Necesitatea unui criteriu obiectiv în judecarea însuşirilor morale (221-223).

I. *Calea inductivă în determinarea criteriului* 224

„Bun" şi „rău" pentru individ şi pentru societate (227). Raportul dintre bunul individual şi cel social (229).

II. *Calea deductivă în determinarea criteriului* 231

Însemnătatea biologică a sentimentului, ca facultate de valorificare (231-233). Desăvârşirea vieţii în raport cu cantitatea sentimentelor ce exprimă raporturi favorabile vieţii (233). Aplicaţii la viaţa socială, consideraţia *etică*. (234-236).

III. *Formularea utilitarismului* 237

Diferitele formulări: *Bentham, J. St. Mill, Sidgwick, G. de Gizycki, Fr. Paulsen, David Hume.*

Pagina

CAP. II
Utilitarismul (urmare)

Obiecţii şi nedomiriri 243

I. Ne-înţelegeri din cauza cuvântului „utilitar“ (243) din o accepţiune îngustă dată cuvântului „plăcere“ (243),

II. *Energismul şi hedonismul*. 245

Voinţa nu caută plăcerea, ci un conţinut obiectiv de vieaţă. *Paulsen* (2-5-247). Voinţa caută *ceea-ce produce* plăcere. „Bun“ şi „bine“ (248). Scopul activităţii, activitatea însăşi, independent de elementul hedonic (249-251).

Prima teză a energismului: Durerea tot aşa de importantă pentru vieaţă ca şi plăcerea. Discuţia tezei (251-256).

A doua teză: Voinţa nu presupune sentimentul, e fenomon primordial. Discuţia (256-258).

Valoarea educativă a energismului. Interpretarea lui în acord cu ştiinţa psihologiei (258-261).

III. *Alte obiecţii şi neînţelegeri*. 261

1. Căutarea urmărilor nu e procedarea naturală a valorificării actelor (261-264).

2. Criteriul utilitarismului, nerealizabil (264).

3. Greutatea stabilirii urmărilor (265).

4. Se infirmă caracterul absolut al legilor morale (266-268).

Scopul scuză mijlocul? 266

Cazul S-tul Crisoin. Cazul medicului, la capul bolnavului (269-271). *Il Principe* al lui Machiavel (271). Raportul etic dintre mijloc şi scop (272-276).

5. Fericirea, ţinta utilitarismului, nerealizabilă (276)

CAP. III
Lămuriri şi precizări

1. *Noţiunile „bun“, „bine“. „Summum bonum“* 278

2. *Gradaţia plăcerilor. Bun şi bine pentru individ şi pentru societate*. 283

3. *Erarhia bunurilor sociale*. 289

Bibliografie 292

Pagina

CAP. IV

Teoria autoritarismului . . . 294

CAP. V

Naturalismul etic 302

I. *Naturalismul cosmologic* 303

Viața conformă cu scopul naturei (303). Are natura scopuri? (304). Se pot cunoaște? (305). — Dacă se cunosc, *trebue* să se îndeplinească? (305 6). O interpretare acceptabilă a naturalismului cosmologic (306-308.

II. *Natura umană „tipică", luată ca ideal* 308

Diferite înțelesuri ale cuvântului „natură" omenească (308-309). Natura „tipică" în înțeles de „comună" (309), în înțeles de „generic" (310). Interpretare pentru punere de acord (311).

III. *Natura umană „primitivă"* 312

Concepția lui J. J. Rousseau (313). Confruntarea ei cu datele științifice despre trecut (314-316). — Interpretare, pentru punere de acord posibil (316-318)

IV. *Natura umană „individuală"* . . . 318

Ce va să zică a trăi conform naturei proprii, individuale (319). Poate fi aceasta un criteriu? (319-320). Naturalismul individualist una cu egoismul (320). Imposibilitatea susținerii lui teoretice (321). Immoralismul lui ireductibil (322). O accepțiune de acordare (324).

CAP. VI

Teoria perfecțiunii 327

CAP. VII

Teoria Intuiționismului . . . 330

Deosebirea lui generală de celelalte criterii (330)

1. *Intuiționismul perceptional* 331

Simțul moral hotărăște în fiecare caz particular (331-333). Discuția teoriei (333).

Pagina

2. *Intuiționismul dogmatic* 335

Reguli de acțiune formulate de facultatea morală *Buttler, Price, Th. Reid* (336). Discuția concepției (337). *Cazuistica.* Cazurile de conștiință. Primul înțeles al termenului *conscientia* (340).

3. *Intuiționismul filosofic* 342

In locul mai multor reguli de acțiune, un singur principiu (342). Imperativul categoric al lui *Kant* (343). Neînțelegeri din terminologia „rațiune practică" (344-346). Formalismul pur al imperativului categoric. Metoda generalizării acțiunii. Rezultatul logic (346). De ce *nu se pot* generaliza unele acțiuni? (347). Fără motiv ? (347). Imposibilitate imanentă ? (347). Elementul *empiric subînțeles implicit* în formula imperativului categoric (348). Complectarea formulei cu un coprins obiectiv (349). Criteriul întregit, aplicat în judecata morală a acțiunilor dela cele mai simple până la cele mai însemnate (351-354).

Incheere 354

PREFAȚĂ

Doă cauze explică, dacă nu naşterea unei ştiinţe, dar cel puţin manifestarea ei în o operă. Una din ele, de ordine obiectivă, se datoreşte împrejurărilor de loc şi de timp ale mediului social; cealaltă, de natură subiectivă, se referă la stările de suflet determinante ale celui ce formulează ştiinţa.

O primă cauză, de importanţă capitală, care impune spiritului public nevoia unei orientări în calea ce duce la mai multă dreptate şi la o aşezare mai fericită a vieţii omeneşti, o văd în chemarea şi trezirea mulţimii la cârmuirea de sine.

Democraţia e în continuă creştere.

Paralel cu creşterea spiritului de auto-cârmuire, s'a desvoltat, în societăţile conştiente şi culte, sentimentul răspunderii şi datoria de a pregăti conştiinţa mulţimii la rolul politic social ce i se impunea prin nouile aşezăminte ale timpului.

Odată cu formularea „Drepturilor omului", Marea revoluţie franceză, chiar în toiul frământărilor ei de refacere totală, s'a gândit cum să lumineze sufletul tinerelor generaţii asupra ideilor noui de organizare socială, prin educatori pregătiţi anume pentru misiunea lor culturală, în o instituţie specială, **l'Ecole normale supérieure**; *şi cum să se refacă, pe alte temelii clădite din tot ce e mai trainic în spiritul omenesc, templul vechii autorităţi sdruncinate, şi să se redea conştiinţei o cătăuză*

nouă, care s'o conducă în labirintul cu atât mai încâlcit al vieții, cu cât s'a întunecat înaintea ei lumina credinței și prestigiul autorității.

Și de atunci, în pairia lui Condorcet și a lui Danton, ca în toate țările în adevăr democratice, mijloacele de informare și de orientare a sufletului asupra **datoriilor** *de om și de cetățean au mers sporind, alături cu aprofundarea sentimentului demnității și al răspunderii, care legitima afirmarea* **drepturilor.**

Școlile publice de cultură generală de toate gradele, consideră acolo, pretutindeni, studiul Moralei positive ca obiect necesar constitutiv al său; literatura și știința, în cărți și reviste, desbat, luminând, noțiunile binelui și ale dreptului.

Pe calea largă a propășirii democratice a intrat și România, formal, odată cu așezarea ei pe baza principiilor Constituției; și, de atunci, din ce în ce mai real și mai efectiv. Drepturile poporului de a înrâuri conducerea treburilor publice se accentuează tot mai mult. Votul universal obligator e în plină funcționare.

Numai... de un singur lucru s'a ferit parcă Romania de a imita țările ce merg în fruntea democrației: anume de a face să se audă, alături de glasul drepturilor, și acela al datoriei, spre a completa unitatea armonică a unei conștiințe cumpănite sigur pe fundamentul său moral.

Ba ceva mai mult: a pus treptat surdină acestui glas, până l-a făcut să tacă cu totul. **Etica** *e de mult suprimată din programul instituțiilor de cultură generală ale Regatului.*

Se pare că unii reformatori s'au crezut în drept a pune România, din nainte de războiu, să joace, fără să știe și fără să vrea, rolul d-lui Jourdain din **le Bourgeois gentilhomme** *al lui Molière:*

Le Maître de Philosophie. Voulez-vous apprendre la Morale?

Monsieur Jourdain. La Morale?

Le Maître. Qui.

M-sieur Jourdain. Qu'est-ce qu'elle dit cette Morale?

Le Maître. Elle traite de la félicité, enseigne aux hommes à moderer leurs passions, et...

M-sieur Jourdain. Non: laissons cela. Je suis bilieux comme tous les diables, et il n'y a morale qui tienne.

Oare România de azi, ieşită din războiul pentru întregirea neamului, România nouă în al cărui cuget sună pentru contopire notele cugetării româneşti din Ardeal, din Bucovina şi din Basarabia, cu nuanţele lor datorite unei experienţe istorice deosebite, oare România Mare vorbi-va tot aşa înaintea civilizaţiei moderne şi înaintea menirii sale în lume?

Se şi aud voci răzleţe, tot mai dese, cari formulează alte vederi. Haosul crescător al anarhiei, în vieaţă şi cugetare, dă de gândit unora, îngrijorare multora.

Şi mai mult decât vocile cari se aud, strigă, din adâncul ne exprimat al logicei sale reale, instinctul conservării unei culturi şi unei naţiuni înzestrate cu însuşiri umane superioare.

Acestei necesităţi obiective s'a supus poate şi apariţia cărţii de faţă.

Să mai amintesc consideraţiile de ordine subiectivă?

Una din ele, are o latură de interes general.

Etica *este una din temeliile ştiinţei educaţiei. Or-ce sistem de pedagogie trebue să aibă la baza sa o etică.*

Împreună cu **Psihologia**, *lucrarea de faţă complectează cadrul ştiinţelor auxiliare de căpetenie ale operelor destinate problemelor relative la educaţie şi*

Ea nu pretinde, totuşi, ca un manual, în felul

primei lucrări de Etica *a subsemnatului* [1]), *ci exprimă străduinţele de a aduce lumină şi sistematizare în chestiunile relative la Morală, aşa cum s'a încercat aceasta în cursul de Etică ţinut de subsemnatul la Universitatea din Iaşi, în doi ani* [2]).

Ca să spun sentimentul cu care am întreprins această încercare, ar fi să intru în amintiri personale—laturea în adevăr subiectivă—din zilele frumoase ale studiilor mele filosofice, când norocul mi-a scos în cale oameni ca G. de Gizycki, Fr. Paulsen, Stanton Coit, şi a mijlocit să fiu pus în legături apropiate cu unii, intime cu alţii, în special cu cel dintâiu, şi să pot cunoaşte direct acea mişcare de idei, care îndrepta, pe la sfârşitul secolului 19-lea, spiritul spre problemele filosofiei practice, şi s'a concretizat în cunoscuta mişcare etică, *dusă în Statele Unite ale Americei până la crearea unei religii noui.*

După cum se va vedea, dintre problemele etice formulate, s'au tratat în acest volum cele mai generale şi în deosebi problema criteriului moral, care pentru unii gânditori alcătueşte problema etică prin excelenţă.

Etica, ştiinţă vastă prin mulţimea chestiunilor legate de întrebarea idealului vieţii şi prin remarcabila întindere în timp a desvoltării sale istorice, ar cere, desigur, o întreagă colecţie enciclopedică de opere voluminoase pentru exprimarea coprinsului ei multilateral. Ce poate oferi capacitatea unei inteligenţe individuale, este o privire, din punctul său de vedere, asupra problemelor coprinse în raza reflexiunii sale teoretice.

Prin felul naturei sale normative, expunerea Eticei pune accentul deosebit asupra personalităţii celui ce-o formulează.

---

1) Apărută la 1893, a doa ediţie [illegible] puizată.
2) In anul 1907-1908 şi în 1920-1

Ştiinţa idealurilor e ceva mai mult decât clădirea unei simple ştiinţe, ca operă obiectivă a unei inteligenţe: e afirmarea unei conştiinţe; e cea mai profundă spovedanie a unui suflet.

Şi înţeleg foarte bine dece Herbert Spencer, simţindu-şi sănătatea sdruncinată, s'a grăbit să-şi aşlearnă pe hârtie ideile asupra Moralei — deşi în planul de construcţie al operei lui întregi, al „sistemului său de filosofie sintetică", trebuia să fie formulate cele din urmă,—ca să-şi asigure din timp consemnarea crezului său moral, testamentul cugetării sale filosofice despre „bazele ştiinţifice ale regulelor dreptei conduite", despre vieaţă şi fericire [1]).

Interesul general omenesc al chestiilor de etică m'a îndemnat să caut, pe cât posibil, a îmbrăca gândirea în o formă accesibilă or-cărei minţi cugetătoare.

O nedomirire poate pentru spiritele ce nu-şi pot închipui filosofia decât învăluită în negura unei terminologii abstracte?

Mărturisesc că totdauna m'au amuzat acele inteligenţe extraordinare cari măsoară profunzimea unei cugetări cu obscuritatea ei şi cu neputinţa lor de a o p:icepe; dar nu m'am gândit deloc să mă distrez, tachinându-le, când am scris.

Mă tem chiar că pe alocurea—şi, cine ştie? poate mai des decât îmi închipuesc şi decât aş fi voit — voi fi făcut pe plac şi minţilor ce nu pot vedea decât în întunerec.

Cer, pentru aceasta, iertare cetitorului cuminte care ţine să vadă numai-decât prin cuvânt ideia, şi prin idee realitatea lumii pe care o simbolizează.

Am căutat să fiu clar; dar deosebit de această datorie de elementară onestitate a cugetării exprimate, adesea trebuinţa demonstrării unui adevăr ce străbate întreaga operă, a cerut unele repetări, ne-

---

1) *Les bases de la Morale évolutionniste.* —Préface.

cesare pentru racordarea ideii dominante cu ce se putea găsi utilizabil în diferite alte concepții.

Căci ce m-a călăuzit mai presus de toate și la tot pasul, a fost, pe lângă dorința de a formula exact și lămurit doctrinele altora, gândul statornic de a pune în plină lumină rațiunile unei convingeri, temeliile unei credințe.

I. GĂVĂNESCUL.

Februarie 1922, Iași.

PARTEA I

Chestiuni preliminare

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAP. I

Posibilitatea constituirii unei Etici positive independente.

Ce simţim şi credem noi că e *bun* şi *drept*, se poate susţine că e aşa, pe consideraţii luate din raţiune şi experienţă, în mod valabil pentru or-ce judecată normală omenească? Se poate constitui o morală positivă, bazată pe natura omului şi a societăţii, pentru uzul omenirii aşa cum e alcătuită ea, aşa cum ne-o înfăţişează observaţia şi experienţa?

Iată întrebarea fundamentală, cu caracter de prealabilitate, care se pune minţii la începutul primelor reflexiuni asupra Eticei.

Am vrea, mai înainte de toate, să ştim dacă se poate întemeia o astfel de morală de sine stătătoare care să nu aibă nevoie de sprijinul închipuirii nici-unei puteri supra-omeneşti, fie că acea putere s'ar concepe ca rezidând în constituţia universului, fie că s'ar concepe ca fiinţă supra-naturală.

Nu doar că am tăgădui principial existența unei astfel de puteri; nici că ni s'ar părea inutilă sau superfluă credința în existența ei.

Din contra, pentru liniștirea conștiinței omenești, ce bine-făcătoare este convingerea că ceeace noi credem bun, drept, ideal în lumea și în viața aceasta, nu este o simplă părere, poate o iluzie a spiritului omenesc, redus la o experiență fatal mărginită în timp și spațiu, ci are rădăcini adânci în realitatea cosmică, se sprijinește pe o tendință immanentă a lumii, e manifestarea voinței atotputernice a unei ființe eterne. Cu cât avânt de credință în triumful final și-ar începe omul misiunea sa pământească, trecătoare desigur caşi dânsul, când ar avea în cuget această idee dătătoare de energie suverană! Chiar dacă împrejurările momentane, — momentane față cu desfășurarea nețărmurită a timpului. dar pentru el durabile poate cât viața lui întreagă — i-ar fi protivnice, omul ar ști că, mai presus și dincolo de ceeace se vede este o voință și o putere eternă care se servește de activitatea lui vremelnică pentru realizarea unei idei superioare de bine; ar ști că el e un instrument al operei divine, al evoluției morale universale.

Ce dulce mângâere în înfrângere! Ce superbă încredere în sine, în clipa jertfirii!

Dar nu trebue să uităm că voim să căutăm temelia unei etici pentru toți oamenii: și pentru credincioși și pentru necredincioși; și pentru cei cari își bazează morala pe o concepție metafizică și teologică, și pentru cei cari resping astfel de concepții.

Nu trebue să uităm că au fost spirite mari și conștiințe morale nobile, cari au înlăturat, din

sistemul lor de cugetare, or-ce date din afară de domeniul experienței și al științei positive.

Și mai ales nu trebue să uităm că o concepție metafizică este rezultatul unor operații de gândire, și că, indiferent dacă aceasta se dobândește pe temeiul unor date ale experienței or unor date apriorice ale rațiunii, inteligența, prin natura ei vecinic în mișcare și cercetare, poate să-și schimbe concluziile privitoare la natura ultimă a lucrurilor. Un dezastru pentru etica metafizică.

Baza moralei trebue să fie neclintibilă.

Ca să se evite pericolul ruperii legăturei de susținere, dintre morală și sprijinul ei metafizic, înțelepciunea practică și adevărul etic cer să se întemeieze principiile de bine și drept pe date positive admise de or-ce ființă omenească înțelegătoare, să se așeze pe temelia legilor naturei și vieței omenești și sociale.

Se poate face aceasta? Se poate stabili o etică rațională ca știință bazată pe observație și experiență?

Scrierea de față pornește din credința adâncă în această posibilitate și din conștiința necesității de a se căuta să se demonstreze, cât de des, această posibilitate.

1. Natura și Morala

Am credința că există o legătură de armonie organică și de corelație simpatică între aspirațiile morale ale omului și tendințele evoluțiunii cosmice. După cum este o unitate a legilor ce stăpânesc universul material, este o unitate a le-

gilor ce cârmuesc şi aspectul intern dinamic al realităţii cosmice.

Monismului fizic îi corespunde un monism etic. Dar fac abstracţie deocamdată de această credinţă. Vreau să aleg bazele ştiinţifice ale unei etici independente de ori-ce concepţie metafizică, dar cu care să se poată pune de acord spiritele orientate spre ori-ce concepţie metafizică, tot aşa de bine ca şi acelea cari resping astfel de concepţii.

Elementele de construcţie ale unei baze comune pentru etică se pot spicui, de altfel, chiar din sistemele de cugetare cele mai negative, privitoare la raportul dintre natură şi morală.

De câte-ori poeţii au relevat, cu emoţie dureroasă, vitregia naturei, loviturile ei nedrepte, cruzimile ei înspăimântătoare. De câte ori nu s'au arătat victimele nevinovate, amăgite şi nimicite de mersul implacabil al unei soarte făurite de legile firii, nepăsătoare de fericirea oamenilor, nepăsătoare faţă de idealurile lor cele mai scumpe.

Cutremure, înnecuri, erupţii vulcanice, scufundări de pământ, cicloane, uragane, trăsnete nimicind cuiburi omeneşti de cultură, de bună stare, dărâmând cetăţi înfloritoare, cu altarele lor ridicate zeilor, cu templele lor închinate frumosului.

Acelaş spectacol în desfăşurarea lumii istorice, sociale. Voinţe monstruoase, întinzându-şi energia lor fără frâu şi fără omenie, ca o furie sălbatecă de egoism animalic, peste viaţa şi aspiraţiile semenilor. Dreptul şi meritul îngenuchiate înaintea aroganţei îndrăzneţe, lipsite de scrupul şi de ideal. Răstignirea celui bun, triumful celui rău.

Dar poeţii sunt schimbători în convingerile lor filosofice. Nu trebue să-i luăm în serios. Ei exprimă o stare de suflet momentană, nu un adevăr obiectiv permanent. Azi blestemă natura ca vitregă faţă cu aspiraţiile ideale ale omului, mâine mustră pe om de nerecunoştinţă şi de orbenie faţă de binefacerile şi de infinita bunătate maternă a naturei.

LAMARTINE, în *le Désespoir* [1]), arată mizeria şi răul radical şi nelecuibil al lumii, de cum a creat-o ziditorul:

„Va, dit-il, je te livre à ta propre misére
„Trop indigne à mes yeux d'amour ou de colère,
„Tu n'es rien devant moi:——
„Roule au gré du hasard dans les déserts du vide;
„Qu'à jamais loin de moi le Destin soit ton guide,
Et le Malheur ton roi"
. . . . . .
Le Mal dès lors régna dans son immense empire.

Şi, mai departe, tabloul imoralităţilor istorice din viaţa omenirii:

La vertu succombait sous l'audace impie,
L'imposture en honneur, la vérité bannie;
L'errante liberté
Aux dieux vivants du monde offerte en sacrifice.
Et la force, partout, fondant de l'injustice
Le regne illimité.
. . . . . .

1) *Premières Méditations poétiques, VII.*

La fortune toujours du parti des grands crimes;
Les forfaits couronnés devenus légitimes ;
La gloire au prix du sang ;
Les enfants héritant l'iniquité des pères ;
Et le siècle qui meurt racontant ses misères
Au siècle renaissant !

Dar, a doua zi, stăpânit de altă emoție, sub vaiul inspirator al pietății și căinții, scrie *La Providence à l'homme*, care începe :

Quoi ! le fils du néant a maudit l'existence !
Quoi ! tu peux m'accuser de mes propres bienfaits !
Tu peux fermer tes yeux à la magnificence
Des dons que je t'ai faits !

Și în care răsună grandioasă mustrare aforistică :

Tu n'as qu'un jour pour être juste ;
J'ai l'éternité devant moi !

Comentariile, puse la sfârșitul fiecărei poezii, ne descriu stările de suflet trecătoare, deși puternice, cari au dictat aceste strigăte de revoltă și de remuşcare.

Aceași atitudine se poate urmări la LORD BYRON, ALFRED DE VIGNY, LECONTE DE LISLE, și la toți poeții a căror liră a vibrat și la atingerea unei filosofii a vieții și a lumii.

Plângerile sau zâmbetele lor lirice nu le putem lua ca doctrină, ele nu pretind a fi sisteme de cugetare obiectivă.

Dar același aspect al naturei a căutat să fie

pus în lumină şi de filozofi şi de oameni de ştiinţă :

DARWIN face un tablou impresionant despre cele ce se petrec în culisele naturei, dincolo de spectacolul superficial al câmpului înflorit, al pădurii ce răsună de cântecele păsărilor, sub cerul albastru. Păsările, care cântă aşa de dulce, se hrănesc cu vieaţa insectelor, iar vieaţa lor e destinată a hrăni alte răpitoare mai mari.

Şi pretutindeni aceiaşi privelişte. Pretutindeni fiinţele să mânânce între ele, în aer, ca şi pe pământ; în adâncimea oceanelor, ca şi în ale văzduhului. Cel mic şi slab e prada celui mare şi puternic.

Dacă e să se scoată v e-o morală din selecţia naturală, e numai aceea a dreptului celui mai tare. Ceea-ce însemnează negaţia dreptului însuşi, negaţia moralei.

Şi în aceiaşi direcţie de gândire merge mai departe JOHN STUART MILL, când spune : „Insuşirea puterilor cosmice care, împreună cu măreţia lor, isbeşte mai puternic pe cel care nu voeşte să închidă ochii, este absoluta lor lipsă de milă...". Cele mai cumplite cruzimi, născocite de mintea omenească cea mai înfernală, se văd îndeplinite de natură, cu despreţul cel mai suveran al dreptăţii [1]).

GEORG DE GIZYCKI, care citează aceste păreri, observă cu dreptate, că din ele nu se poate trage concluzia că natura este chiar *immorală* [2]).

Tabloul este exact, interpretarea lui exagerată.

1) In „Despre Religie".
2) *Moralphilosophie*, 1888, pag. 514.

„Cruzime", „lipsă de milă", „nedreptate" se atribuesc unei fiinţe care lucrează cu intenţie, cu simţire, cu voinţă. Natura nu are sentimente; nu iubeşte, dar nici nu urăşte. Ei nu-i e mai drag omul drept ori bun decât cel nedrept şi rău.

Concluzia lui DE GIZYCKI este că natura, dacă nu e immorală, nu este *nici morală*. Atributul acesta nu i se poate aplica. Singurul epitet ce i se potriveşte este acela care exprimă lipsa desăvârşită a însuşirii de a fi morală sau immorală, adică acela de *amorală*. Natura nu are intenţii, are numai legi fixe, pe cari, dacă le cunoşti şi le utilizezi, ajungi la scopul propus, fie bun, fie rău.

Moralitatea e o afacere pur omenească, nu cosmică. Progresul moral nu atârnă de natură, ci de om. Omul, cu conştiinţa lui morală, a introdus moralitatea în univers, şi atât e cosmosul moral, cât este omul.

Raţionamentul eminentului etician, care era şi un puternic logician, se impune prin rigoarea lui.

El este totuşi accesibil unei înţelegeri pentru clădirea unei etici positive, acceptabilă pentru or-ce inteligenţă şi conştiinţă normală. G. DE GIZYCKI este doar gânditorul care a elaborat una din cele mai minunate expuneri a principiilor raţionale de călăuzire a activităţii morale, pe baza raţiunii şi experienţei, pentru uzul ori-cărui om, indiferent de atitudinea lui religioasă sau filozofică [1]).

Era şi natural. Dacă universul cosmic nu este moral, în înţelesul strict al cuvântului, el nu este

1) *Grundzüge der Moral* 1888. Berlin.

nici potrivnic desvoltării moralităţii în lume. Amoralitatea lui se prezintă ca *neutralitate* absolută în chestia binelui şi răului. El stă dincolo de aceste noţiuni curat omeneşti. Ceea-ce nu îndreptăţia, fireşte, pe un Nietzsche să speculeze asupra unei morale posibile „dincolo de bine şi de rău". Cine iese din sfera acestor predicate, iese din sfera umanităţii, singura susceptibilă de o judecare morală.

In fundul cugetării lui DE GIZYCKI s'ar putea distinge, mi se pare, ceva mai mult decât numai concluzia fundamentală a unei neutralităţi a naturei faţă de aspiraţiile conştiinţei morale a omului. Ne-am mulţumi, indefinitiv, şi cu atitudinea neutră a naturei, ne-am mulţumi şi cu atât : ca ea *să nu se opună* tendinţelor morale ale omenirii.

Şi totuşi se pare că naturei nu-i sunt aşa de indiferente aceste tendinţe. Desigur, evoluţia morală a omenirii, de care vorbeşte istoria civilizaţiei, aparţine mai întâi de toate sferei vieţii sociale omeneşti. Şi de constatarea ei e vorba când filozoful nostru scrie : „sperăm că generaţiile ce vor veni după noi, vor fi mai bune şi mai fericite decât noi ; şi această speranţă nu e o iluzie şi un vis utopic, ci are probabilitatea ştiinţifică pentru ea, căci omenirea, în totalitatea ei a devenit mai viabilă şi mai destoinică ; creşterea ei immensă probează singură cât de falşă este părerea despre progresiva degenerare a genului omenesc" [1]).

Dar această evoluţie a omenirii face parte din

1) *Moralphilosophie*, pag. 520.

evoluţia universală, de care ştiinţa nu se mai îndoeşte. Ar fi posibil tabloul frumos al speranţelor unui viitor sigur, descris cu atâta încredere ştiinţifică de G. DE GIZYCKI, dacă direcţia desvoltării totale a universului n'ar merge în acelaşi sens ; dacă n'ar fi, într'un mod oare care, favorabilă desvoltării morale a omenirii ?

Ce ar îndreptăţi altfel să se afirme că toate viţiile noi şi noile forme ale răului, ce apar în decursul istoriei, „poartă în ele totdeauna germenii propriei lor peiri", [1]) şi că „în lume numai moralul are fiinţă durabilă, şi ce e immoral e osândit să piară" ? [2])

Suntem cu totul de acord cu autorul citat, când ne spune: „Nu există nici o lege morală ideală, care să nu poată fi sancţionată de vecinicile legi ale vieţii. Şi pentru-că legile naturei sunt inmutabile, legea cauzelor şi efectelor neînlăturabilă, şi legile morale au o valoare eternă".

Conceptul eternităţii şi universalităţii legilor morale, nu exclude, însă, mai degrabă implică credinţa în constituţia adânc morală a lumii.

* * *

Recunosc că această hipoteză metafizică nu e absolut necesară construirii unei etici positive. Mi-e simpatică, şi nu mă pot opri a nota unele consideraţii în favoarea ei ; în tot cazul nu mă pot opri a releva şubrezenia argumentelor aduse în contra ei.

Tabloul negru al naturei, zugrăvit de poeţi şi de unii gânditori, ca DARWIN, MILL şi alţii, e par-

1) Ibidem, pag. 521.
2) Ibidem, pag. 521.

ţiai şi unilateral, nu oglindeşte întreaga realitate. Alături de mizeria lumii, descrisă atât de minuţios, sunt părţi de lumină cari dau spectacolului întreg al universului conturul şi forma complectă. Din amestecul notelor de durere şi de fericire iese armonia desăvârşită a firii, al cărui ton fundamental îl dau legile vieţii, în plină desfăşurare, în continuă desvoltare.

Mizeria, durerea, moartea, umbre ale trăsăturilor chipului măreţ al lumii eterne, ce sunt ele faţă de pulsaţiile uriaşe spre mai bine ale vieţii totului infinit ? Ce e în vieaţa organismului individual moartea şi eliminarea câtorva celule, când vieaţa totului îşi continuă desvoltarea, refăcându-şi alte celule proaspete în locul celor pierdute ?

Din codru rupi o rămurea.
Ce-i pasă codrului de ea ?

Chiar dacă principiul selecţiunii, ca lege naturală, nu contribue totdeauna la evoluţia morală a lumii, cum s'a relevat adesea, cu exemple din istoria epocelor de conrupţie şi decadenţă, când tipurile sociale, scoase la iveală şi ridicate la rangul de modele şi de idealuri dominante, reprezintă tendinţe de o immoralitate dezastruoasă, din astfel de momente excepţionale de abatere trecătoare dela legile permanente ale desvoltării vieţii, nu se poate trage o concluzie absolută despre fondul adânc şi etern al naturei lucrurilor. Răul îşi poartă în sine însuşi germenul peirii proprii, şi peste urmele lui, şterse de pasul nerăbdător al mersului vremurilor şi idealurilor, trece forma nouă a mai-binelui, care rămâne ca treaptă neperitoare a ridicării neîntrerupte spre culmile aspiraţiunilor omenirii.

Binele, lovit în desvoltarea lui firească, se ridică, cu timpul, cu atât mai sus, cu cât a fost comprimat mai mult. SOCRATE a fost otrăvit, CHRISTOS răstignit, GIORDANO BRUNO ars pe rug? Incidente istorice, simple clipe trecătoare. Treptat, ideile şi sufletele lor au crescut ca lumini cuceritoare, şi, unul în o direcţie, altul în alta, azi cârmuesc omenirea.

Acestea sunt rezultatele fatale ale unei evoluţii biologice, efectele naturale ale unor cauze naturale? Nu dau dreptul a conchide asupra moralităţii lumii? Nu sunt produsele unei intenţii conştiente? Cosmos nu are suflet?

E o problemă metafizică interesantă. Ar merita să fie discutată mai pe larg. Nu vrem să condiţionăm însă soliditatea construirii unei baze etice de soluţia dată unei chestii inaccesibile mijloacelor de investigare şi de control, obişnuite ştiinţei.

La urma urmelor, putem lăsa la o parte problema: dacă universul are sau nu suflet, dacă e sau nu *conştient* de rezultatele produse, în evoluţia lui totală, în care intră şi fenomenele de ordine morală, ca o formă a desvoltării vieţii.

Ne mulţumim cu constatarea că, intenţionat ori nu, evoluţia universală a lumii ajută la desvoltarea binelui, cum ajută la crearea, şi organizarea, tot mai desăvârşită, a vieţii.

Şi, ca să fim şi mai concesivi, ne mulţumim şi cu minimul favorabil din concepţia intransigentă a negaţiei oricărei noţiuni morale date naturei; ne mulţumim şi cu *amoralitatea* forţelor cosmice, întrucât neutralitatea lor etică permite originea şi desvoltarea binelui în lume, a moralei în omenire.

2. Materialismul şi Morala

Există o concepţie metafizică şi mai negativă faţă cu morala decât aceea a neutralităţii sau amoralităţii naturei. Aceasta din urmă lăsa posibilă credinţa într'un automatism cosmic, care elabora inconştient realităţi morale. Materialismul conţine, în concepţia sa despre originea şi forma lumii, germenii unei negaţii care atinge, parcă, credinţa în posibilitatea întemeierii unei morale valabile pentru genul omenesc.

Fac dela început deosebirea — superfluă, desigur, pentru cei orientaţi mai adânc în studiile filosofice — între materialismul luat în înţeles popular şi materialismul filosofic.

„Materialist" este adesea un simplu cuvânt de ba jocură pentru un om care priveşte totul din punctul de vedere al interesului personal şi în special al câştigului.

Nu e vorba aci de un atribut aplicabil caracterului, conduitei, felului de a se determina al voinţei omeneşti. E vorba de acea încercare a spiritului de a explica hipotetic originea lumii şi natura realului numai prin elemente materiale, prin atomi şi prin mişcarea lor.

Această atitudine a inteligenţei nu implică în sine, în mod necesar, coexistenţa unui caracter interesat şi egoist. Ea poate coexista şi cu porniriile unui suflet nobil şi desinteresat. Este drept, însă, că, fără un control riguros asupra puterilor ei de sugestie practică, teoria sau mai exact hipoteza materialismului conţine immanent, în fondul ei logic, ceva care îngădue relaxarea legăturilor riguroase ale legilor morale.

Ce susţine materialismul ?

In esenţă şi în linii mari: singura realitate absolută este materia redusă la atome, extinse în spaţiu şi eterne, din a căror mişcare haotică, fără rost şi fără scop, a ieşit, întâmplător, lumea, cu forma şi cu alcătuirea pe care o vedem. N'a presidat nici-o idee călăuzitoare, nici-un plan, nici-o tendinţă, nici-un scop la înjghebarea corpurilor şi sistemelor cereşti. Armonia sferelor siderale, cu toate lucrurile şi fiinţele ce se găsesc în ele, este resultatul uneia din infinit de multele posiţii relative ale atomilor, în vecinicul vârtej al mişcării lor fără rost, un resultat întâmplător şi de o clipă, faţă cu eternitatea mişcării şi cu infinitele raporturi de posiţie ce rezervă atomelor hazardul. Dacă, din unele combinări de atome şi de mişcări ale materiei, a apărut în lume simţirea, cugetarea, conştiinţa, acest produs al întâmplării, — secundar, căci derivă din materie, — este şi mai efemer decât dânsa. Căci la prima oscilare a echilibrului nestabil al condiţiilor materiale ce l'au făcut să se nască, va pieri. Materia eternă, în altă formă sau informă, amorfă, va continua să existe. Sufletul, una din manifestările ei trecătoare, nu e legat prin nimic vecinic de dânsa.

Şi, cu sufletul, aceiaşi soartă de efemeride sclipitoare, de o clipă, — nu de o clipă: de o infinit de mică parte din clipa vieţii acestei lumi întâmplătoare, — au toate creaţiile conştiinţei omeneşti, toate iluziile fulgerătoare de frumos, de bine, de drept, toate măreţele planuri de progres, toată splendoarea civilizaţiilor ce fac mândria genului omenesc. Toate se înfiripează vremelnic pe nisipul fugător al combinaţiilor întâmplătoare, înjghebate un moment de vârtejul vecinic nestatornic al atomelor neperitoare.

Fără o putere cârmuitoare, nici din afară nici din năuntru, fără D-zeu şi fără ideal, fără scop şi fără frâu, universul bâjbâe în întunericul haotic al infinitului, nici ca fiinţă, căci n'are rost şi plan, nici ca nefiinţă, căci există şi e condamnat a fi etern.

Iată cadrul, nemărginit în timp, în care apare opera întâmplării de o clipă, care este *lumea*, lumea supusă observaţiei noastre, lumea *noastră*, în care a apărut omenirea, lumea pe care o studiază ştiinţa, întrebuinţând telescopul şi microscopul, cântarul şi calculul, experimentul şi hipoteza, scormonind scoarţa pământului, reconstituind urmele trecutului, treptele vieţei şi ale istoriei.

Trebue să recunoaştem că, privită cu ochianul întors al materialismului, lumea ni se pare mică şi departe, meschină şi de nimic.

Ce importanţă mai au, în această efemeridă a danţului haotic, frământările sufleteşti, incidente secundare, ale unor combinaţii schimbătoare de atome, sub forma unor unităţi microscopice, cari se numesc fiinţe omeneşti, societăţi omeneşti ?

Sufletul, în care trăeşte viu şi permanent acest tablou al realităţii cosmice şi istorice, cu greu s'ar putea ridica să conceapă un ideal de viaţă şi datoria de a-l realiza. E mai degrabă pornit a zice: totul e zadarnic, totul trece. Nimic nu e sigur, nimic nu rămâne.

Morala materialismului? Conştiinţa folosinţei momentului: *Carpe diem.*

Aşa pare. Dar nu-mi propun a trage consecinţele etice ale unei concepţii teoretice asupra lumii. Ele pot varia. Istoria filosofiei a luat notă de ele. Consecvente or nu ? E altă întrebare.

Ce nu se poate tăgădui, e felul sugestiei sentimentale ce-o poate exercita materialismul asupra sufletului. Între idei şi acţiune sunt legături tainice, cari trec prin regiunea afectivităţii. Totul se ţine, verigă de verigă, în lanţul organismului sufletesc.

Din care parte porneşte înrâurirea? O teorie, încheiată logiceşte, în sfera intelectuală, modifică, prin aspectul corespunzător, activitatea şi caracterul? Or pornirile constitutive ale caracterului, sub imboldul dorinţelor şi patimei, sugerează spiritului concepţii în acord cu aspiraţiile lor? [1])

Şi una şi alta. Ar fi unilateral a ne opri exclusiv la o latură a fenomenului influenţelor reciproce dintre puterile sufletului.

Puncte comune de înţelegere cu materialismul.

La ce înţelegere pozitivă putem ajunge cu matarialismul pentru aşezarea unor elemente comune în construirea Eticei?

1. Un punct câştigat este, fără îndoială, faptul că or-câte raporturi imaginabile de poziţii relative ar fi posibile, în infinitul spaţiului şi al timpului, pentru atome şi între ele, forma şi rânduiala actuală a lumii este, evident, şi ea una din ele, dată în momentul acesta al vieţii cosmice.

2. Lumea, în momentul acesta cosmic, nu e în stare de haos, se prezintă cu regulă şi ordine care fac din ea un *cosmos*.

---

1) Cum presupune Paulsen, *System der Ethik*, I, pag 425 sq. Ediţia 1913.

Alcătuită din lumi siderale şi sisteme solare, cari se condiţionează unele pe altele, în modul lor de a fi, ea constitue o vastă unitate cosmică, cu părţi solidar legate unele de altele, unitate supusă statornic unor moduri fixe de a fi, unor reguli permanente, unor legi.

Natura, în forma şi constituţia ei actuală, se înfăţişează ca un complex de legi, pe cari ştiinţa le caută şi le formulează în diferitele domenii ale manifestărilor ei. Şi armonia, uniformitatea, permanenţa regulelor de manifestare a fenomenelor naturei este aşa de impunătoare, încât mintea omului se încumetă a le prezice. Ştiinţa se preface în prevedere. Şi prevederea fenomenelor duce la puterea de a le produce voluntar, şi aceasta la stăpânirea asupra naturei.

Este o ordine în lumea care a făcut posibilă naşterea vieţii şi desvoltarea ei treptată, până la momentul istoric al începerii reflexiunilor filosofice, dela TALE (Thales) până azi.

3. Această stare de ordine a lumii, ieşite, fie şi întâmplător, din mişcarea atomilor, trebue să admită şi materialismul, că oricât ar fi de trecătoare, *durează* cam de mult. O fi o clipă în cursul veciniciei, dar acea clipă cosmică, pentru noi oamenii, cu măsura subiectivă a timpului empiric, e de o durată respectabilă. In decursul acelei clipe s'au perindat sute şi mii de generaţii omeneşti. Numai din epoca istorică propriu zisă, de când se înregistrează anumite forme de civilizaţie, se înnumără vre-o zece mii de ani. Inaintea erei istorice, epocile preistorice ale desvoltării omenirii. Inaintea acestora, epocile geologice ale desvoltării vieţii; şi înaintea acestora alte epoce,

necalculabile ale organizării planetei noastre şi a celorlalte planete în sistem solar,— fără a ne mai ridica şi mai sus şi mai departe în vastul laborator al rânduirilor lumii, sub imboldul tainic al unei ordini immanente nepătrunse. Câte zeci de mii de ani, poate sute de mii de ani, în această clipă cosmică!

Şi, după calculele învăţaţilor, ea nu e decât la început. Astronomia socoteşte că pământul va putea fi locuit vre-o zece milioane de ani. Cât timp de viaţă înaintea ei pentru omenire, care n'ar fi având în total, până azi, o durată mai lungă de patru sute de mii de ani (FLAMMARION). Vârsta ei actuală, redusă la scara de măsură a unui secol, este, în raport cu întreaga durată ce-i este destinată, abia de patru ani! I se poate explica şovăielile şi ierta copilăriile. N'a început nici adolescenţa. Ce splendoare de viaţă raţională, când va atinge maturitatea! Până să ajungă la adânci bătrâneţe, vor trece câteva milioane de ani.

Ce perspectivă de evoluţie ne-imaginabilă!

Şi nimic la orizont, pare-se, care să zădărnicească liniştita desfăşurare a evenimentelor astronomice şi umane. Cataclisme cosmice, cari să distrugă violent actuala formă a lumii, sunt excluse de ştiinţă. Singura moarte prezisă hipotetic lumii, este moartea naturală, revenirea înceată la vechia stare închipuită tot hipotetic, amorfă.

Până atunci, vre-o zece milioane de ani! Ceva mai mult, ceva mai puţin, nu importă. Din o bogăţie atât de mare de secole avem de unde lăsa, o mie două şi chiar zeci de mii, mai ales azi, la începutul risipirii ei.

4. Materialismul trebue să recunoască impo-

zanta durată a clipei cosmice hărăzite acestei lumi, şi că soarta omenirii, fiind hotărâtă de legile lumii, aşa cum este ea alcătuită în forma ei destul de durabilă, avem nu numai timpul şi răgazul de a le studia, dar şi datoria de a le cunoaşte.

Materialismul, întru cât nu e străin de datele fundamentale ale ştiinţei de până azi, trebue să admită că permanenţa şi fixitatea legilor naturei fac posibilă cunoaşterea lor care, dacă nu e totdauna uşoară, ba uneori e destul de anevoioasă prin încâlcirea lor, nu întâmpină, în universul empiriei nemărginite, nicăiri bariera lui *non possumus* sau a lui *ignorabibus*. Din toate informaţiile concordante ale inteligenţei scrutătoare rezultă că lumea e supusă la legi, în toate direcţiile manifestărilor ei: la legi fizice, cari cârmuesc fenomenele lumii materiale; la legi biologice, cari cârmuesc fenomenele vieţii, ale fiinţelor vieţuitoare; la legi psihologice, cari cârmuesc fenomenele lumii sufleteşti; la legi morale şi sociologice; cari cârmuesc activitatea omului în societate şi viaţa societăţilor omeneşti.

Să fie oare cunoaşterea acestor legi o îndeletnicire zadarnică, deşi posibilă, pentru faptul că lumea pe care o cârmuesc nu durează decât o clipă, în eternitatea infinitelor ei forme viitoare?

Utilitatea cunoaşterii n'o poate tăgădui nici-o minte normală. Legile naturei au o purtare statornică faţă de oricine se pune în drumul lor. Le cunoşti şi te pleci lor? Te răsplătesc. Le ignorezi şi le înfrunţi? Te răpun.

5. Se vede gravitatea chestiei, când e vorba de legile cari stăpânesc vieaţa noastră.

Vieaţa nu e un lucru de lepădat, ca ceva de prisos, nici pentru materialist, care, cu tot vârtejul hoatic al moleculelor dinainte de alcătuirea acestei lumi efemere şi după moartea ei, e sigur că va trăi liniştit, poate chiar fericit, la adăpostul legilor naturei, până la adânci bătrâneţe. Scurtă este vieaţa omului în această scurtă vieaţa de milioane de secole a lumii; dar, ori-cât ar fi de puţin durabiiă, nu e un cuvânt să fie nenorocită.

Pentru cine speră o viaţă de veci după moarte, nenorocirea unei vieţi mizerabile pe pământ poate fi un incident fără însemnătate. Materialistul consecuent nu este de aceeaşi părere. Pentru el nu există o vieaţă dincolo de mormânt. Aci se încheie totul. *Pulvis et umbra sumus.* O singură vieaţă avem, şi ea ne este dată odată pentru totdeauna.

Nu-i acesta un cuvânt mai mult s'o facem fericită? Şi poate fi fericită o vieaţă trăită încontra legilor vieţii, încontra legilor naturei? După cum lucrurile ne-însufleţite şi vieaţa fizică a fiinţelor inferioare şi a omului îşi au felul lor hotărât de a fi şi legile firii şi manifestărilor lor, tot aşa şi vieaţa mai înaltă a sufletului omenesc îşi are legile ei, cari cârmuesc sentimentele şi faptele omului ca fiinţă socială şi hotărăsc condiţiile fericirii lui în armonia vieţii totale.

Ştiinţa care studiază condiţiile unei vieţi omeneşti fericite, în raport şi acord cu legile vieţii sociale, este Etica. Ea arată calea dreaptă a binelui. Ea dovedeşte că acţiunile omeneşti, cum a observat-o şi spus-o demult CONFUCIUS, *au cauze şi urmări necesare*,—ceia-ce implică posibilitatea şi necesitatea unei ştiinţe a Moralei. Legile mo-

rale sunt legi naturale caşi cele fizice. Nu sunt inventate de om. Ele se găsesc în natura lucrurilor. Exprimă raporturi constante între fenomenele lumii morale.

E vorba să le căutăm şi să le formulăm.

Ce poate avea de zis *contra* materialistul cel mai îndârjit ? Nu i se atinge, prin această îndeletnicire ştiinţifică, nimic din afirmaţiile cele mai scumpe ale concepţiei sale.

I s'a acordat tot ce a vrut să-şi închipuiască despre originea lumii. Un singur fapt i s'a cerut să recunoască : ordinea legală, în sensul ştiinţific, a lumii *acesteia*, şi durata ei impunătoare, care cere să cunoaştem legile naturei pentru fericirea vieţii, chiar dacă această vieaţă e clipa unei clipe şi umbra unei umbre.

Materialistul poate deci colabora la construirea unei etici positive.

Singura rezervă ce-i rămâne de exprimat, este dreptul de a interpreta formularea legilor morale în sensul ideilor fundamentale ale sistemului său metafizic. Să le vadă prin prisma legilor materiei, să le reducă la un fel de a fi şi de a funcţiona a materiei. Să găsească explicarea binelui şi originea virtuţilor în un anumit fel de combinare şi de mişcare a atomilor.

E liber s'o facă.

Dar fenomenele şi legile morale nu le poate nega.

Chiar la cel mai vechiu reprezentant al materialismului atomic, la, DEMOCRIT [1]), care, împre-

1) Din Abdera, născut pela 470 a Ch. Mort în vârstă de 90 ani.

ună cu LEUCIP, a pus bazele acestei concepţii despre lume, se găsesc recunoscute şi formulate anumite reguli şi legi etice, cari, fără să cadă în conflict cu ideia esenţială atomistică, servesc ca date ale unei morale positive.

DEMOCRIT nu se mulţumeşte a pune *fericirea* ca cel mai mare bun al vieţii; el caută să arate calea şi mijloacele de a o dobândi. Ca stare de conştiinţă, ea ar fi constând în liniştea şi bucuria sufletului; iar pentru obţinerea ei, înţelepciunea practică a cugetătorului grec sfătueşte pe om să nu umble după bunuri exterioare, după bogăţii, mărire, glorie; ci să caute bunurile dinăuntru, ale sufletului. Acelea sunt nesigure; acestea sunt în puterea noastră. Mulţumirea ce ne-o produce chiar sufletul nostru, nu ne-o răpeşte nimeni. Şi una din acestea se obţine prin *pricepere* şi *cunoaştere*. Asta se datoreşte inteligenţei. Alta se obţine prin *măsura* ce o punem în pofte şi trebuinţe. Aceasta s'ar datora voinţei, dacă s'ar căuta să se reducă la un sistem psihologic sfaturile filosofului.

Pentru calificarea primelor încercări de etică a cugetării materialiste nu este de prisos să se noteze aforisme ca acestea, găsite în scrierile lui DEMOCRIT:

„Săvârşirea unei nedreptăţi face pe om mai nefericit decât îndurarea nedreptăţii".

„A se învinge pe sine însuşi este cea mai frumoasă din victorii".

„Nu fapta ca atare, ci intenţia hotărăşte moralitatea caracterului".

„Nu de frică trebue să se abţină omul dela rău, ci fiindcă e necesar" [1]).

1) Citate culese de UEBERWEG în *Istoria filosofiei*, vol. I. „Atomisticii" (p. 90 sq.)

Din aceste exemple se învederează, şi în mod practic, posibilitatea unui acord în căutarea regulilor de viaţă morală, legilor etice, în afară şi independent de credinţa metafizică despre originea şi sfârşitul lumii.

Infirmitatea radicală şi, totuşi, trăinicia materialismului.—Nu atacăm materialismul, ca concepţie hipotetică asupra universului. Nu avem nici interesul, şi, după arătările de mai sus, nici dreptul, să ni-l considerăm ca vrăjmaş. Şi nici nu avem absolută nevoe de ruinele lui pentru construirea eticei.

Avem apoi credinţa că astfel de concepţii, distruse azi sub o formă şi cu anumite argumente, se refac mâine sub altă formă, şi va fi nevoie de alte argumente spre a le distruge din non. E o luptă fără sfârşit, deşi plină de interes.

Dacă materia este fondul absolut al realului şi totul se reduce la atomi şi la mişcarea lor: Ce este materia? Ce este atomul?

Intrebarea rămâne fără răspuns valabil.

Intinderea, forma, mărimea, ca şi greutatea şi culoarea, ca şi gustul şi sunetul, şi ca toate proprietăţile sub cari se prezintă materia: temperatura, duritatea, netezimea, asprimea, etc., toate sunt date ale simţurilor, ale organizaţiei noastre psiho-fiziologice, în contact cu *ceva*, din care, dacă scoatem toate aceste date, nu ştim şi nici *nu putem şti* ce este, cum este. Atât rămâne să putem afirma că *este ceva* în afară şi deosebit de noi.

Pe ceva *inconoscibil* nu putem clădi sisteme de adevăruri neclintite.

Singurele date neîndoiase de cunoştinţă sunt tocmai acele produse ale contactului organizaţiei

noastre subiective cu inconoscibilul, şi cari ni le procură conştiinţa noastră.

Aici e îngăduit a căuta elementele de clădire ale unui sistem de adevăruri cari să oglindească sistemul corespunzător al realităţii.

Dar aceasta ne duce departe de materialism, pe altă cale, în altă direcţie, spre alt liman.

Soarta materialismului nu ne preocupă. Aproape părăsit de filosofi, el s'a refugiat, pe ici pe colo, în mentalitatea câtor-va oameni de ştiinţă, adăpostit la umbra unor generalizări secundare de fapte desprinse din construcţia totală a realului. El se găseşte, mai ales, în spiritele de o cultură generală adunată la voia întâmplării, fără călăuzirea de control a unei metode de gândire riguroasă şi fără orientarea prealabilă în problemele filosofice şi în evoluţia cugetării omeneşti îndreptate dialectic asupra lor.

Fiindcă Etica tinde, ca ştiinţă, să se întemeieze pe aceea ce este comun şi neclintit în cugetul şi mintea omului, în genere, şi deci se adresează or-cărei conştiinţe normale, ea contează pe concepţia materialistă ca pe o *stare de suflet* în o-menire. Nu o măsurăm cu valoarea ei filosofică, în sine, ci cu vitalitatea ei psihologică.

Pentru eventuala ei întâlnire în drumul operei noastre, tratativele prealabile cari au dus la o înţelegere de colaborare armonică, n'au fost, sper, de prisos, şi fără folos.

3. Morala şi Religia

Negaţia materialistă aparţine unei minorităţi, afirmaţia teistă se impune prin numărul celor ce o susţin. Dacă din punct de vedere etic-social

era convenabil să căutăm o înţelegere cu atomismul concepţiei mecanice a lumii, e cu atât mai necesar să ne punem de acord cu o concepţie, care a stăpânit şi stăpâneşte spiritele, şi s'a închegat în o organizaţie socială puternică.

Luăm cuvântul „religie“ nu în înţelesul lui larg, al raportului dintre om şi o putere cârmuitoare supra-omenească, indiferent dacă aceasta se consideră ca fiind extra-mundană sau immanentă, ci în înţelesul mai restrâns, care se reazămă pe credinţa în existenţa unei fiinţe creatoare şi cârmuitoare a lumii şi pe credinţa în existenţa unei vieţi după moarte — două idei fundamentale ale unei morale teologice.

Nu ne ascundem simpatia pentru o concepţie menită a da avânt moral omenirii, a susţine speranţa realizării aspiraţiilor ei celor mai înalte:

Ce senină linişte de suflet şi ce încrezătoare putere de jertfă, să ştii că nu te-ai născut în o lume pustie, goală, fără rost, fără suflet, fără cârmă, fără ţintă, fără nimic sfânt, ci eşti adus şi primit în o casă prietenoasă, clădită cu dragoste de o fiinţă bună, iubitoare, atotputernică, perfectă, care vede şi prevede toate, şi toate le ştie şi le rânduieşte spre bine; şi nu rătăceşti în lume ca un biet orfan, aruncat de soartă şi lăsat la voia întâmplării, ci se întind către tine mâna şi dragostea unui părinte ceresc, care te cunoaşte de aproape şi are grijă de tine, îţi ştie gândurile şi îţi ghiceşte dorurile, te are în paza sa, şi te călăuzeşte în calea vieţii. Cu el te poţi pune în legătură cu spiritul şi cu gândul, căci el gândire şi spirit este. Şi toate aspiraţiile tale cele mai sfinte către frumos şi bine, către adevăr şi dreptate, tot ce dă preţ vieţii şi înţeles lumii,

sunt rostite de voința Creatorului să se isvodească acum sau odată, aici sau dincolo.

Dincolo! Vieața nu are sfârșit absolut. Începe aici, pe pământ; se urmează dincolo de mormânt. E vecinică, cum vecinic e și D-zeu, care a dat-o,— suflet din sufletul lui, vieață din viață, lumină din lumină.

Și dacă aici, cât ești pe pământ, visurile tale de fericire, de dreptate, de răsplată după faptele și meritele tale, după virtuțile și jertfele tale nu s'au îndeplinit, știi că judecata nu s'a isprăvit, că vieața pământească este numai o clipă din vieața de veci care te așteaptă și în care toate se vor pune în acord cu dreptatea, cu bunătatea și cu iubirea eternă, pentru realizarea fericirii fără rezerve și fără sfârșit.

Cât trăești, fă-ți datoria, fă voia Tatălui ceresc, fă binele. Nu te îngriji de soarta ta și nu socoti urmările faptelor tale bune în răsplăți aici, pe pământ. Se ține seama de ele, de toate, *acolo sus.*

Nu are, cine vrea, această fericită filosofie idilică. Și nu toți câți au avut-o, au păstrat-o. Dar mulți din cei cari au pierdut-o, au regretat-o, iar unii s'au întors, pe căi îndepărtate și adesea grele și sucite, către lumina ei întăritoare.

Nu-i o impietate s'o distrugi, acolo unde se află?

Or câtă părere de rău ne-ar pricinui realitatea, trebue s'o recunoaștem. Atmosfera culturală a timpurilor noui nu pare prielnică formei tradiționale a religiei. Floarea credinței tânjește. Curente de idei corosive îi atacă frumoasele petale; un vierme, ascuns în adâncime, îi caută rădăcinile.

Priveliştea sufletelor pustiite de suflarea pestilenţială a îndoielii ne întristează. Lipsite de călăuza credinţei, caută la întâmplare, ameţite, un sprijin, o idee. Ca să răspundem chemării lor descurajate, evanghelia unei noui religii umane, unei noui credinţe bazate pe raţiune şi pe impulsiile de iubire ale naturei, e timpul, şi se cuvine, să se ridice înaintea lor.

Etica positivă le o înfăţişează.

Îi plângem pe rătăciţii cari n'au ochi s'o vadă şi se pierd în haosul chinurilor unei conştiinţe întunecate de anarhia instinctelor, de tirania capriţiilor egoiste.

Cei cari au rămas în cetatea luminii, pot lupta victorios în contra unora din cele mai înverşunate atacuri ce îndreptează în contra lor nouile arme ale negaţiei, făurite în atelierele cugetării noui.

Lupta de idei împrejurul ideii „nemuririi"

Cele mai multe săgeţi ţintesc a distruge ideia nemuririi, a unei *vieţi viitoare*. Cu dânsa cade una din temeliile moralei religioase.

1. Nu este suflet

O afirmaţie veche, cu înţeles şi înfăţişare nouă.

Nu se mai pretinde azi existenţa unui simplu automat fiziologic, fără simţire, fără gândire, fără voinţă, adevărat „homme machine", *stricto sensu*. Nici nu se mai susţine noutatea învechită a unei psihologii reduse la fiziologie, o modă ştiinţifică ieşită din circulaţie, care făcea furori până mai ieri.

Dacă se vorbeşte paradoxal de o „psihologie fără suflet", se dă cuvântului „suflet" un înţeles care tinde a-l pune în conflict cu datele din urmă ale ştiinţei psihologice.

Observaţia intimă, singura metodă specifică pentru cercetarea vieţii sufleteşti, ne spune de senzaţii, de reprezentări, de idei, de sentimente, de hotărâri, de impulsiuni, de judecăţi, de raţionamente, de închipuiri, de fapte sufleteşti şi de procese psihice.

Nu ne spune nimic de ceva deosebit de ele, de ceva deasupra lor or dedesubtul lor, nimic de o *substanţă* care să le producă şi să le servească de suport, nimic de un *suflet*.

Nu există suflet. Există numai fenomene, stări şi procese sufleteşti.

Nu poate găsi această negaţie o rezistenţă de idei în cugetarea credinciosului?

Cum se explică, în concepţia ei, un fapt de o însemnetate capitală în viaţa sufletească: unitatea şi permanenţa durabilă a personalităţii omeneşti?

Ce leagă între ele, dela început până la sfârşit, această variaţie continuă de fenomene şi de procese, cari apar şi dispar din conştiinţă? Ce ne face să ştim că suntem tot noi, dela naştere până la moarte, cu toate peripeţiile, unele alterate, altele uitate ale vieţii, cu toate schimbările de convingeri, de credinţe, de aspiraţii, de tendinţe, de obiceiuri, dacă nu e nimic substanţial, care să formeze firul permanent şi continuu ce uneşte copilăria cu bătrâneţea şi formează unitatea conştiinţei?

Permanenţa *cenesteziei*, datorită permanenţei constituţiei fiziologice? Dar stările fiziologice ale corpului nu sunt ele însile, un proces neîntrerupt de schimbări materiale? Nu se îndepliinesc, din copilărie până la moarte, prefaceri radicale în

organism, aşa că, la un moment dat, vechile elemente materiale constitutive ale corpului au dispărut aproape total şi au fost înlocuite cu altele noui?

Nu se impune, atunci, ca o necesitate logică, admiterea, fie şi hipotetică, a unei substanţe, care rămâne, cu toate schimbările şi prefacerile fiinţei noastre, sub o formă nedeterminată, de o altă natură decât materia cunoscută, şi care ar fi sediul permanent şi substratul neschimbător al tuturor proceselor psiho-fiziologice?

Ceea-ce, pentru trebuinţa constructivă, explicatoare, a minţii e o hipoteză necesară, de ce n'ar rămânea la locul ei, ca piatră de temelie a credinţei, pe care se reazămă edificiul unei concepţii a vieţii?

2. Atacul revine sub altă formă. Corespondenţa constatată experimental, între stările fiziologice şi cele psihologice, arată că funcţiunile sufletului oglindesc, într'un paralelism continuu, modul de a fi al funcţiunilor corpului. Slăbirea acestora e însoţită de slăbirea acelora. O alterare a creerului e o alterare a minţii. Un sdruncin nervos e un desechilibru al sufletului. Moartea şi descompunerea corpului e descompunerea şi moartea sufletului.

Nici acest argument nu poate surprinde concepţia credinciosului orientat în discuţiile filosofice.

Faptul incontestabil al paralelismului dintre stările corpului şi funcţiunile sufletului nu e susceptibil de o singură interpretare şi concluzie. Cine stă pe temeiul suposiţiei unei substanţe sufleteşti,

de o natură deosebită de materia corpului, şi deci inaccesibilă modificărilor şi alterărilor aduse organismului, îşi poate explica şovăiala şi oscilările funcţiunilor sufleteşti, în momentul tulburărilor fiziologice, după altă analogie decât aceea care supune soarta şi modul de a fi al sufletului la condiţiile şi la modul de a fi al corpului.

Un artist mânueşte un instrument, din care scoate efecte armonice minunate. Instrumentul se strică. Efectul se schimbă. Artistul e acelaş. Funcţiunile virtuozităţii lui au rămas ne-alterate, dar mijloacele manifestării lor s'au deteriorat. Instrumentul, într'un accident, se poate sfărâma, poate pieri. Artistul, în faţa lui, deşi neschimbat, nu-şi mai poate manifesta, prin el, talentul. De o natură deosebită de el, soarta şi calea lui sunt altele.

Corpul e instrumentul, artistul e sufletul.

* * *

— Dar cum, sub ce formă poate continua să existe sufletul, lipsit de suportul lui trupesc?

— Dar cine se încumete a cunoaşte toate puterile de producere ale realului, toate modalităţile de înfăţişare ale naturii nepătrunse în tainele ei adânci?

— Dar ceea-ce numim suflet, e o apariţie relativ târzie, în evoluţia cosmică. Materia, care l-a produs, va dura, când lumea de azi, cu fiinţele ei însufleţite, vor dispărea. Şi cum înainte de pământ şi de om nu a fost suflet, tot aşa lumea materiei va dăinui odată fără suflet.

Sufletul e un „epifenomen" trecător în univers.

Filosofia credinţei nu se va da învinsă nici în faţa acestei consideraţii.

— Naşterea conştientului din inconştient, a sufletului din materie, a conştiinţei din nimic, contrazice pe dea'ntregul concepţia ştiinţei despre unitatea de plan a evoluţiei universale.

In tot cazul, ideia că materia moartă este fondul primitiv, cu realitate absolută, al naturei, şi că sufletul e ceva derivat şi accidental în lume, e departe de a fi împărtăşită de cugetarea filosofică cea mai aleasă a omenirii, din vechime până azi.

Sunt atâtea spirite mari cari concep întreaga materie ca ceva însufleţit. Şi printre aceştia se numără oameni de ştiinţă şi de metodă serioasă, ca *Fechner*. Intreaga şcoală spiritualistă, apoi, pune fondul absolut al realităţii în o esenţă de natură sufletească, şi ceea-ce numim materie nu e considerat decât ca reprezentarea acelui real, de natură psihică, în formele şi funcţiunile sensibilităţii noastre.

Dacă substratul adânc, primordial, absolut şi neperitor al lumii e ceva sufletesc, atunci sufletul nostru nu e un derivat accidental, născut, ca ceva cu totul nou, din o materie moartă şi inconştientă, ca din nimic, ci o continuare şi o manifestare a unei vieţi sufleteşti eterne.

Ceea-ce se prezintă ca o concluzie necesară logică a unei concepţii metafizice dominante în istoria filosofiei, nu poate servi oare de pavăză victorioasă în faţa loviturilor, îndreptate de metafizica negativă materialistă în contra uneia din temeliile credinţei ?

Filosoful militant al religiei va şti să utilizeze argumentele spiritualismului, nu numai ca să înlăture sugestiile materialismului, dar ca să întă-

rească ideile fundamentale pe cari se ridică sistemul cugetării teologice.

Trăinicia sistemelor de cristalizare a ideilor.— Încă odată, nu e vorba aici de religia sprijinită pe concepția metafizică a spiritualismului monistic, care ia forma unui panteism, în legătură strânsă cu paralelismul psihofizic universal, ci de religia teismului dualistic, așa cum se prezintă în dogma creștină.

Duelul dialectic între teologie și filosofia protivnică e lung și variat. În puținele figuri, date mai sus, ale mișcărilor lui nesfârșite, se poate vedea numai zădărnicia închipuirii de a fi nimicit o concepție despre lume prin „ultimele argumente" și „ultimele date" ale științei și cugetării. Vechiul punct de vedere rămâne locului, în poziția lui caracteristică, apărându-și orizontul și perspectivele concepției sale. Noile date și le însușește or le infirmă; pentru noile argumente se făuresc noui răspunsuri.

Sunt sisteme de cristalizări intelectuale, cum sunt sisteme de cristalizări materiale. Trebue ținut seama de ele, în tratarea realităților lumii și vieții, mai ales când vrei să scoți, dela fie-care din ele, maximul de acord practic, dedus chiar din principiile constitutive ale firii lor permanente.

Acord între morala religioasă și cea pozitivă.

Fără a nega și atinge esența de bază a dogmelor teologice, se poate găsi cu religia un punct comun de înțelegere, care să poată servi la clădirea unei morale positive?

Plecând dela credinţa în existenţa lui D-zeu, putere creatoare a lumii şi cârmuitoarea ei morală, fiinţă atotputernică şi bună, dreaptă şi iubitoare, perfectă şi eternă, s'a pus bazele unei morale religioase în afirmarea, care nu e decât deducţia logică a sistemului teologic: a face acte morale, a fi bun şi drept, însemnează a face voinţa lui D-zeu.

E afară din or-ce discuţie că nu poţi fi decât bun şi drept, nu poţi face decât acte morale, când îndeplineşti poruncile unei fiinţe a cărui natură, perfect morală, e însăşi iubirea, bunătatea şi dreptatea eternă.

Ce înţelegem, însă, prin aceste însuşiri ? De ce le atribuim divinităţii ? Desigur pentru că ele se constată în manifestările fiinţei supreme, şi pentru că, în adâncul sufletului nostru, *credem* că puterea divină voeşte fericirea lumii

D-zeu e *bun*, pentru că voeşte binele omenirii; e *iubitor*, fiindcă vrea aceasta din dragoste curată şi desinteresată; e *drept*, pentru că, în bunătatea şi iubirea lui, vrea să facă să triumfe, în cele din urmă, binele în lume, să se stârpească răul, să se realizeze echilibrul moral desăvârşit, fericirea universală.

Deci a face voia lui D-zeu, însemnează a fi bun ca el, iubitor ca el, drept ca el.

Această concluzie se găseşte formulată la cei mai de seamă teologi-filosofi ai creştinismului.

A face voia lui D-zeu, e a căuta să faci tot ce tinde la păstrarea şi sporirea bunei stări generale a omenirii, la isvodirea fericirii universale.

Dacă lăsăm ne-exprimată, ca subînţeleasă pentru credincios, interpretarea teologică a propoziţiei, rămâne ca punct comun, de acord perfect cu or-ce conştiinţă umană, tendinţa morală de a

căuta să contribui prin faptele tale, din dragoste de omenire şi de dreptate, la realizarea celei mai mari fericiri posibile pentru cât se poate mai multe fiinţe.

Astfel formulată, fără adaosul teologic care o îmbracă în haina mistică a religiei, ideia pur etică a realizării fericirii universale pune o problemă fundamentală de un caracter cu totul pozitiv, care se ridică, între cele mai de seamă, la întemeierea moralei ştiinţifice.

Teologul cel mai consecvent şi credincioşul cel mai fervent, poate colabora, fără să se contrazică, cu omul de ştiinţă exactă, cu eticianul şi sociologul, la clădirea eticei positive, îmbrăcând fiecare, în interpretarea ce-i convine, fapte şi legi morale găsite împreună în constituţia şi manifestarea lumii morale.

Ar rămânea astfel de stabilit condiţiile exacte în cari actele omeneşti şi fenomenele sociale contribuesc la păstrarea şi sporirea fericirii generale. Viaţa social-umană e supusă la anumite legi. Să le cunoaştem şi să le îndeplinim, şi condiţiile bunei stări generale vor fi realizate.

Legile morale sunt legi naturale pentru cercetarea obiectivă a omului de ştiinţă; sunt expresia voinţei lui D-zeu, care le-a dat naturei, după concepţia religioasă.

Numite într'un fel sau în altul, ele există ca legi şi trebue să le cunoaştem, ca să îndeplinim voia naturei sau a lui D-zeu. Şi pentru cunoaşterea lor trebuesc utilizate toate mijloacele date omului pentru aflarea adevărului: observaţia, experimentul, încordarea tuturor facultăţilor de cunoaştere, după regulile investigaţiilor valabile, consemnate în codul intelectual al diferitelor ştiinţe

şi în acela al logicei; exercitarea tuturor puterilor minţii, în deplină libertate de cercetare şi respectând toate legile şi condiţiile gândirii pornite spre îndeplinirea scopului său.

D-zeu, care a dat legi naturei şi vieţii, punând în ele expresia voinţei sale, a dat, desigur, omului şi mijlocul de a le cunoaşte: puterile intuiţiei, ale inteligenţei, raţiunii, cu toată disciplina logică şi ştiinţifică.

D-zeu, înscriind, în alcătuirea lumii, voinţa sa prin legi naturale, şi dând şi mijlocul de a le cunoaşte, n'a omis, în nemărginita lui înţelepciune, să pună în firea omului porniri călăuzitoare cari îi dau putinţa de a îndeplini acea voinţă divină, citită în legile naturei: a sădit în om instinctele de iubire, de simpatie, de jertfire pentru semeni, — puteri morale, din a căror funcţionare normală rezultă, în mod firesc, realizarea binelui, îndeplinirea voinţei lui D-zeu.

Şi această alcătuire morală e aşa de magistral plănuită în vederea scopului suveran al binelui; mijloacele de isvodire a intenţiilor divine sunt aşa de precis şi de socotit rânduite în funcţionarea lor statornică, încât ele elaborează binele în mod neîndoios şi sigur, chiar prin acele suflete rătăcite, cari tăgăduesc existenţa lui D-zeu sau n'au ajuns cu mintea s'o vază limpede şi să crează. Păgânul SOCRATE, supus mecanismului perfect al naturei lui morale, a devenit un instrument al divinităţii, care şi-a relevat prin el şi prin viaţa lui, unele legi ale voinţei lui morale. Oameni mari, ca SPINOZA, DAVID HUME, BENTHAM, cu toată necredinţa lor, au fost adorabile exemplare de nobleţă sufletească, reprezentanţi ai unei adevărate elite morale a omenirii.

* * *

Dacă dar există un isvor natural al actelor morale, pus de D-zeu în constituţia nativă omenească, şi dacă există anumite legi şi condiţii ale acelei activităţi morale care duce la fericirea universală, ce concluzie raţională se poate trage de aici?

Teologul va zice: a studia natura morală a omului în isvoarele ei adânci, şi a studia condiţiile activităţii morale, e a căuta să cunoaştem voinţa lui D-zeu,—primul pas către îndeplinirea ei.

Eticianul va zice: aceasta e a pune bazele unei morale ştiinţifice, positive.

Fiecare însufleţit de un gând deosebit, vor putea porni împreună, mână în mână, pe acelaş drum de cercetare a naturei.

Rezultatul străduinţelor comune va fi *adevărul etic*, valabil pentru amândoi, valabil pentru toate conştiinţele.

Simbolul raţiunii omeneşti, în faţa celei mai grave probleme a vieţii, ar fi astfel ştiinţa obiectivă a Binelui mergând braţ la braţ, de o parte cu ateul de alta cu credinciosul.

Să existe oare prejudiţii şi preveniri, de o parte sau de alta, cari opresc sau îngreuiază mersul împreună, pe acelaş drum, al ştiinţei, metafizicei şi religiei?

Dar mai presus de toate prejudiţiile minţii şi de toate susceptibilităţile tradiţiei este o supremă *necesitate* morală, care impune construirea, cu or-ce sacrificii, a operei de refugiu şi de adăpostire pe care o reclamă tot mai puternic sufletul omenesc sbuciumat, în zilele noastre, de frigurile îndoielii, chinuit de îmboldirile înteţite ale egoismului şi însetoşat de pace şi de ideal.

CAP. II

Necesitatea unei Morale positive

Sunt consideraţii cari impun *necesitatea* stabilirii unei etici positive.

Nu este pentru om altă întrebare mai de fiecare minut pe care şi-o pune cugetul îngrijorat, grav şi solemn, ca aceea care se referă la călăuzirea vieţii.

Alte întrebări, capitale desigur şi aproape inevitabile, ca cele despre originea lumii, despre natura şi constituţia ei, despre forma, soarta şi viitorul ei, întrebări fatale, la cari omenirea a căutat şi a dat vrând-nevrând, în toate timpurile, un răspuns bun rău, nu sunt aşa de zilnic imperioase şi persistente, ca cele privitoare la orientarea activităţii: Ce trebue să fac? Cum e mai bine?

Intrebările metafizice ale interesului teoretic sunt, parcă, mai mult probleme de sărbătoare, de zile mari, puse în momente de reculegere şi de răgaz ale vieţii.

In neîntrerupta înlănţuire de fapte, deliberări, hotărâri cerute de trebuinţele zilei de azi şi de mâine, popasul speculaţiei dă omului răgaz să-şi ridice ochii la cer şi să se întrebe de rostul lumii.

Curentul nesfârşit al vieţii mână mai departe cugetarea şi conştiinţa pe drumul lung şi variat al nevoilor practice, trezind funcţiunile lor cu vecinicele întrebări: In cotro? Care cale duce la ţinta vieţii? Ce trebue să fac? Ce trebue să nu fac? Ce e bine? Ce e rău? Ce e drept şi nedrept?

Azi în o împrejurare, mâine în alta; azi în o chestie mare şi gravă, mâine în alta mai puţin tulburătoare,—mereu aceiaşi întrebare, în diferite forme. Mişcându-se într'un mediu social şi trebuind să săvârşească fapte, să îndeplinească un rol, în relaţiile sale cu semenii sau cu sferele organizaţiei publice, fie-care om îşi pune tainic sau făţiş aceleaşi întrebări, în fiecare zi, în fiecare clipă.

Ce e bine? Ce e rău?

După ce să-l cunoaştem?

Să ascultăm glasul conştiinţei? Conştiinţa individuală se poate înşela. Ce unuia i se pare bun şi drept, este rău şi nedrept pentru altul.

Cine hotărăşte?

Aceluiaşi om i s'a părut odată bună, altă dată rea o acţiune anumită. Când a avut dreptate?

Să ne ridicăm deasupra părerilor individuale? Să căutăm orientare în o călăuză mai obiectivă, care, stând în afară de om şi cu o experienţă mai largă şi mai îndelungată, judecă şi preţueşte lucrurile dintr'un punct de vedere mai permanent?

Istoria civilizaţiei ne arată diferitele forme sub care a funcţionat în omenire călăuza obiectivă a vieţii morale.

Una, ceà mai venerabilă, mai eficace şi durabilă, e Religia.

1. Autoritatea Religiei

1. Forma practică şi precisă, sub care se ridică, în faţa cugetului omenesc, chipul blând şi liniştitor al credinţei, este:

Vrei să ştii ce e bine şi ce e rău? Vrei să-ţi trăieşti viaţa cea dreaptă şi adevărată? Deschide cărţile sfinte. Acolo vei găsi răspuns la toate întrebările şi nedomiririle tale.

Răspunsul e positiv şi categoric. Problema morală se consideră ca deslegată definitiv. Nu mai suntem în situaţia deliberării pentru căutarea unei soluţii pe o bază comună. Nici discuţii, nici cercetării noui. Chestia e deslegată. Paznicul intransigent al dogmelor stă neclintit şi ne-înduplecat la post şi dă conştiinţelor formule şi sentinţe nediscutabile. Ele sunt sprijinite pe autoritatea revelaţiei divine.

2. Cât timp conştiinţa omenească s'a rezemat cu încredere absolută în dictările autorităţii religioase, sub forma ei practică şi positivă, omul s'a bucurat de liniştea sufletească ce o dă cugetul împăcat cu sine însuşi; era încredinţat că ştie ce e bine şi ce e rău, că ştie încotro merge, că ştie ce face.

Criza sufletească a desorientării morale a început din momentul când a slăbit în omenire, odată cu credinţa în infaibilitatea autorităţii în genere, şi aceea în autoritatea şi sancţiunea divină.

Faza, în care se găseşte azi conştiinţa omenească, este, în această privinţă, din cele mai critice. Nu serveşte la nimic să închidem ochii

asupra ei, şi, făcându-ne că n'o vedem, să socotim că nu există [1]).

3. Câte frământări ale minţii înregistrează observatorul!

Se discută de unii, se tăgădueşte de alţii existenţa unei fiinţe supranaturale care să se ocupe personal de soarta şi de educaţia morală a genului omenesc şi care să se fi plecat a-i da îndrumări, sfaturi, norme de vieaţă.

Şi presupunând că înţelepciunea divină există şi că a dat omului acele reguli de viaţă, se pune întrebarea: unde se găsesc ele?

In natura lucrurilor? In legile vieţii? Acestea sunt de cercetat. Formularea lor precisă, întemeierea lor neîndoioasă, sunt opera ştiinţei; se găsesc în proces de elaborare şi de lămurire treptată. Nu e ceva gata, fix, definitiv.

In cărţile sfinte? Dar cine le-a scris? Omul, sub dictarea inspiraţiei divine. Şi de aceea cuprinsul lor, relevat ca un ultimatum sacru, e immutabil.

Dar spiritul critic, vecinic nedomirit şi iscoditor, observă că autenticitatea cărţilor sfinte e supusă discuţiei. Critica literară şi filologică duce la concluzii diverse despre vechimea şi genesa lor intelectuală, şi despre variaţia coprinsului lor, în timp.

4. Şi presupunând că s'ar putea stabili isvorul comun primitiv al concepţiei cărţilor sfinte şi că

---

1) Procesul de disoluţie al credinţei dogmatice în societăţile moderne şi unele din cauzele lui a fost descris de M. GUYAU în *L'Irreligion de l'avenir* (v. p. 122, în special, din partea II: *Dissolution des Religions.*

n'ar mai fi nici-o îndoială despre originea lor cerească, oare comunicaţia spirituală dintre om şi D-zeu a încetat în lume?

Inspiraţia divină, care destăinuia conştiinţelor voinţa Atotputernicului, s'a oprit cu desăvârşire?

Revelaţia binelui şi răului s'a făcut numai odată pentru totdauna, în trecutul depărtat, unei generaţii de oameni cari stau atunci în faţa altor probleme ale vieţii decât generaţiile următoare şi cele de azi?

Spiritul Domnului nu mai vorbeşte deloc omenirii, care merge mereu înainte, pe căi noui, desvoltându-se mereu, ascuţindu-şi tot mai mult puterile înţelegerii şi ale simţirii?

In drumul evoluţiei seculare, probleme noui se deschid înaintea ei, întrebări noui îşi formulează conştiinţele, nedomiriri noui, îndatoriri noui se ridică înaintea minţilor. Nu spune nimic spiritul divin omului în noua lui situaţie? Ce inspiraţii îi dă? Ce sfaturi, ce norme, ce legi?

Omul le doreşte, le caută acum, ca şi altădată.

Indemnurile şi poveţele date odinioară conştiinţei omeneşti de sus erau o călăuză luminoasă şi sigură pentru calea vieţii în momentele *de atunci*. Pentru strâmtorările obositoare, cotiturile neprevăzute, labirintul întunecos al drumurilor vieţii omeneşti *de azi*, revelaţii noui nu se mai dau? Nu mai sunt posibile? Părăsit-a D-zeu pe om în voia lui nelămurită, în voia întâmplării fără cârmă? Lăsatu-i-a el sufletul fără călăuza sfatului ceresc?

Atunci, în adevăr, trebue să ne întoarcem la forma veche, la singura formă, în care s'a manifestat voinţa divină, la Cărţile sfinte.

5. Dar câţi nu se 'ntreabă: Oare morala religiei

creştine este ea aplicabilă, azi, întocmai, în tot spiritul şi în toată întinderea ei?

Unul dintre cei ce-şi pun această întrebare [1] zice: „Ceea-ce ne prezintă Isus, este voia lui D-zeu *în Galilea*". Şi pune greutate pe cuvintele: „în Galilea". „Desigur, urmează el, voia lui D-zeu rămâne, în esenţa ei divină, aceiaşi; dar se exteriorizează deosebit în împrejurări deosebite. Când ard materii diferite, arderea e în totdauna acelaşi fenomen, dar flacăra ei se deosibeşte în mărime, strălucire, culoare, temperatură, după condiţiile constitutive ale fenomenului arderii".

Şi se observă că vremile de azi, condiţiile economice ale vieţii moderne nu se mai potrivesc cu vieaţa patriarhală a relaţiilor economice în natură, din Galilea, către al cărei popor se adresa Isus, ca să-l ferească de ispita mamonismului, ce venea ca o innovaţie perturbătoare şi ca o rătăcire de conştiinţă, aduse de invazia moravurilor romane.

Astfel, o parte din sfaturile şi perceptele morale dictate de revelaţia unică, dată într'un timp şi loc determinat, nu privesc raporturile din alte timpuri şi locuri, şi s'ar schimba cu totul coprinsul lor: dacă revelaţia divină s'ar produce din nou, ca lumină de orientare a omenirii.

6. Negreşit, se uită să se sublinieze părţile nemuritoare din morala creştină, de o potrivă de valabile pentru oamenii din Galilea, ca şi pentru cei din Roma, pentru timpurile vechi, ca şi pentru cele de azi.

---

1) FR. NAUMANN, în „Scrisori asupra Religiei" (Briefe über die Religion) XVII, pag. 53.

„Iubeşte pe aproapele tău, ca pe tine însuşi".

„Ce nu-ţi place să-ţi facă altul ţie, nu face nici tu altuia".

„Fă altuia ce ai vrea să-ţi facă şi ţie altul".

Iată percepte ce se adresează or-cărei conştiinţe omeneşti, independent de timp şi spaţiu. Ele se pot considera ca elemente constitutive ale unui cod moral etern.

E permis însă a despărţi poveţele sfinte în aplicabile şi ne-aplicabile, în vii şi moarte, în utilizabile şi scoase din uz?

E drept că celui mai înverşunat ateu, care se războeşte cu religia, îi poţi scoate înaintea raţiunii, spre a-i opri şi abate loviturile, supremele învăţături morale ale creştinismului, formulate mai sus. Dar prin alegerea lor şi prin apelul ce se face la raţiune, se părăseşte, involuntar, atitudinea intransigentă a dogmatismului absolut. Se încheie, în mod tacit, un pact cu filosofia. Se recunoaşte necesitatea de a selecta din cărţile sfinte ideile şi perceptele ce pot servi, prin puterea lor raţională, la înjghebarea unei doctrine morale universal valabile.

7. Dar deosebit de observaţia că între prescripţiunile moralei religioase sunt unele al căror rost este explicabil numai istoriceşte, se mai adaugă una de o însemnătate netăgăduită.

Formele şi condiţiile vieţii moderne au adus cu ele cerinţe noui, necoprinse în cadrul îndrumărilor religioase. Sufletul modern nu găseşte în morala creştină călăuzire pentru o parte destul de importantă a activităţii impuse de faza istorică a desvoltării sociale.

Statul, cu trebuinţele şi legile lui, cu ordinile

şi condiţiile lui de existenţă, ne impune datorii dela cari nu ne putem sustrage. Ieşit din organizaţia luptei pentru existenţă dintre societăţile omeneşti, funcţiunea statului şi raporturile vieţii individuale faţă cu dânsa nu găsesc aproape nici-o orientare positivă în perceptele creştinismului.

Ba uneori, principiul fundamental al conservării statului şi suveranităţii lui cade în conflict cu principii esenţiale formulate de morala creştină. Un stat, care s'ar conduce de maxima: „Cel ce scoate sabia, de sabie va pieri", şi „dacă îţi dă cineva o palmă pe un obraz, întoarce şi obrazul celalt", s'ar condamna la robie nedemnă sau la moarte sigură.

Ar fi un ideal, firește, să nu mai existe războaie sângeroase între popoare. Toţi oamenii să trăiască între ei ca fraţii. Toate neamurile să întindă hora armoniei pe toată suprafaţa globului pământesc, transformat într'un paradis al păcii şi al iubirii. Poate odată să se realizeze, într'un viitor depărtat, visul umanitariştilor: pacea eternă şi universală. Dorinţe şi încercări în direcţia aceasta s'au văzut, se vor mai vedea. „Ligi" şi „Societăţi ale naţiunilor", înjghebate fără efect practic, se vor repeta cu experienţe şi autoritate crescătoare în decursul veacurilor, şi omenirea, ajunsă la maturitate — peste câteva mii sau *milioane* de ani!—îşi va potoli patimile egoismului animalic şi sălbatec. Frumoasa perspectivă a „Împărăţiei cerurilor", promisă de Mântuitorul, se va isvodi poate pe pământ, — în conştiinţa omului, purificată.

Dacă am trăi atunci, peste secole de secole, actele omului, decurse dintr'un suflet nou, ar răspunde împrejurărilor ideale de atunci.

Dar faptele şi datoriile noastre sunt pentru vieaţa de azi, în timpul de acum. Şi, astăzi, singura pace posibilă între state este o *pace armată*. Or cât de mult s'ar căuta să se reducă proporţia înarmării, principiul ce stă la baza organizării statelor este acela al grijii de apărare. Şi orcâtă pornire de umanitate ar simţi omul în sufletul său, o datorie hotărâtă se declară în conştiinţa lui, ca cetăţean: să fie gata de luptă, ca să apere fiinţa, bunurile şi drepturile morale şi materiale ale vieţii colective căreia aparţine, ale ţării, ale patriei, neamului, când egoismul nestăpânit al altor popoare le-ar ataca. Eventualitatea nu este esclusă în faza istorică — *încă* şi *multă vreme încă* neisprăvită — a evoluţiei omenirii. Şi or-ce cuget omenesc normal spune că e drept şi moral să lupţi pentru apărarea vieţii semenilor tăi atacaţi şi primejduiţi de puterile răului, întrupate în năvala prădalnică a duşmanului.

„Nu scoate sabia?", „Intoarce obrazul celalt?", „Toată stăpânirea este dela D-zeu?".

Sunt ordine cari răsună straniu. Simţim că s'a schimbat ceva adânc în ordinea cârmuirii morale a lumii. Axa clădirii idealurilor a deviat. Un conflict dureros se pronunţă între nevoile legitime ale vieţii şi prescripţiile unei morale venerabile.

Principii fundamentale de existenţă a statului, a societăţii umane organizate, şi măsuri şi datorii cerute de condiţiile unei vieţi publice îndreptăţite,—de o parte. De alta: principiul iubirii de oameni, toţi fraţi între ei, toţi fii ai Tatălui ceresc.

Nu e suflet onest, care să fie de-o potrivă adânc conştient de obligaţiile întemeiate ale celor

două ordini morale, în care trăeşte ca bun cetăţean şi bun creştin, şi care să nu simţă sdrobitoarea greutate a unei conştiinţe sbuciumate de contraziceri şi lupte intime.

Un principiu armonizator, care să pună de acord cele două cerinţe imperioase şi să dea pace cugetului omenesc—unde e?

Perplexitatea sufletului, care vine să ceară religiei lămuriri despre ce trebue să facă, despre datoriile sale, este îndoită. Unele norme de viaţă sunt prescrise pentru alte timpuri şi împrejurări; altele, căutate ca orientare asupra unei regiuni întregi din activitatea necesară în faza evoluţiei istorice actuale, lipsesc.

8. La acestea, spiritul critic mai adaugă o consideraţie, din care se deduce o micşorare a prestigiului autorităţii religioase, din cauza naturei mobilului pus la baza sancţiunii divine.

Dacă te porţi bine în lumea aceasta, împlinind poruncile date de D-zeu în cărţile sfinte, vei avea viaţa şi fericirea de veci în lumea cealaltă. Asta însemnează *do ut des*.

Se face apel la interesul personal, ca îndemn la fapte bune. Oare nu se întăreşte astfel egoismul, rădăcina tuturor relelor? Nu se contribue astfel indirect la slăbirea rezorturilor superioare ale naturei umane, la slăbirea iubirii desinteresate, singurul isvor curat al acteior în adevăr morale?

9. Pe de altă parte, a amâna facerea dreptăţii dincolo de mormânt, în viaţa viitoare, să fie'oare un mijloc aşa de sigur, un mobil destul de puternic pentru a hotărâ voinţa la acte menite a lipsi pe om, poate, de o fericire vremelnică, dar

sigură, pe lumea aceasta? Ispita nu e cu atât mai puternică cu cât se prezintă mai direct înaintea simţurilor? Intre o fericire depărtată—chiar dacă sufletul ar crede în realitatea ei viitoare—şi una actuală, care se impune prin prezenţa ei, câte suflete vor avea tăria să respingă pe cea de faţă şi să aştepte pe cea depărtată? Intre o suferinţă a vieţii acesteia şi alta care se crede că va urma în viaţa cealaltă, câte voinţe vor primi restriştea pământească, spre a înlătura pe cea care ar fi să vină după moarte?

Sentimentul actual, care ocupă în clipa de faţă conştiinţa, face să pălească puterea impulsivă a ideii unui sentiment numai reprezentat în minte, în stare memorială sau imaginativă, ca posibil în viitor. Prezentul e viu, viitorul e palid ca o icoană a unei realităţi sufleteşti posibile.

10. Şi, afară de acestea: dar dacă se nasc îndoieli despre existenţa unei vieţi viitoare? Dar dacă se nasc îndoieli despre existenţa unei fiinţe supra-naturale, care cârmueşte lumea, ca putere morală? Cu ce vom ţine în calea binelui pe omul lipsit de sprijinul credinţei perdute, al credinţei pe care spiritul dominant al culturei moderne nu o prea ajută să se recapete, din contră, tinde făţiş s'o stingă tot mai mult?

Dacă singurul cuvânt pentru care omul era hotărât să facă binele, să realizeze dreptatea, să-şi împlinească datoria, era credinţa în iubirea şi bunătatea lui D-zeu şi în răsplata unei fericiri viitoare pe lumea cealaltă, ce rămâne ca îndemn la viaţă morală pentru conştiinţele din cari acest cuvânt s'a şters cu desăvârşire?

Haosul minţii, anarhia morală!

Nu este vieaţă viitoare. Nu este D-zeu. Ordine morală şi Dreptate în lumea aceasta nu există. Caute-şi fiecare fericirea aici pe pământ, cum o putea, şi cât o putea. Totul e permis.

Restricţia virtuţii? O naivitate şi un prejudiţiu. Datoria? O născocire a egoismului celorlalţi, ca să te împiedice dela fericirea egoismului tău. Fă tot ce-ţi place şi-ţi foloseşte: e dreptul tău, dacă poţi. Dreptul celui mai tare e singurul drept în lume. Brutalitatea forţei, care nu ştie de alt bine decât de triunful său, e singura lege cârmuitoare a vieţii.

Nu s'aud deja astfel de strigăte sălbatice ale egoismului orbit de furia instinctelor deslănţuite? Unde e frâul autorităţii religioase, care să stăpânească nebunia patimelor? Unde e biciul de foc al sancţiunii divine, care să mâne în cuşca disciplinei lor fiarele pornirilor anarhice, scăpate în largul lumii?

Frâul e rupt. Biciul îmblânzitorului, ros de gura primitivităţii răsvrătite, nu mai ameninţă.

11. Omenirea nu poate rămânea fără cârmă morală.

Necesitatea stabilirii, pe noui baze, a normelor vieţii bune şi drepte, se impune.

Şi nu foloseşte mai la nimic a ne strădui şi a ne mărgini să respingem argumentele aduse în contra autorităţii moralei religioase. Criticile şi loviturile sunt mult mai numeroase. Nu e necesar nici a le reproduce pe toate [1]). A fost de a-

1) Vezi, bunioară, un rechizitoriu mai bogat, dacă nu complect, în *Moralphilosophie* a lui G. DE GIZYCKI, capitolele „Morala şi Teologia" (pag. 329-489).

juns, şi aci, să semnalez, cu câteva exemple mai isbitoare, o stare de spirit, care nu se poate trece cu vederea.

Curentul negaţiei e menit să crească, treptat cu creşterea culturei, sau mai exact, cu întinderea et. O cultură *mărită*, care să adâncească natura lucrurilor şi să-şi poată da seama, cu temeiu, de gravele probleme ale lumii şi vieţii, nu duce, în mod necesar, la o negare radicală a constituţiei cosmice orientate spre bine. Adesea duce la afirmarea ei.

Dar o solidă cultură superioară nu poate fi de domeniu comun. Aparţine, în mod fatal, unui număr relativ mic de inteligenţe. Cultura ce se poate întinde, aşa cum se poate întinde adesea superficial, conţine germenii îndoielii. Lumina ei, destul de vie, ca să prezinte ca iluzii amăgitoare bazele unei credinţe vechi, nu e destul de pătrunzătoare, ca să vadă temeiurile noui, mai adânci, ale concluziilor ei.

Un raţionalism rece, pe care nu-l distrugem, dacă îl vom numi pretenţios şi superficial, cucereşte masele poporului. Înaintea lui, trebue să ieşi cu semnele raţiunii, ca să te faci ascultat şi să poţi abate mulţimea de pe calea rătăcirii.

Adevărurile eterne trebuesc traduse în limbajul schimbător al timpurilor, în ideile apercepătoare ale inteligenţelor.

2. Raportul dintre Religie şi Filosofie

Nu s'ar putea închipui un astfel de raport între credinţă şi ştiinţă, între religie şi filosofie, ca desvoltarea uneia să nu stingă sfera celeilalte, ca soarta religiei să nu atârne de peripeţiile orien-

tării celeilalte? Aceasta ar salva poate situaţia moralei religioase.

Stabilirea unui astfel de raport s'a încercat, în timpul din urmă.

Istoriceşte, se pot distinge trei faze ale raportului dintre Religie şi Filosofie.

Prima fază, înainte de accentuarea cugetării filosofice: acord între elementele de cunoştinţă ce constituiau sfera ştiinţei timpului şi concepţiile constitutive ale Reiigiei, în o unitate armonică de conştiinţă.

Preludiile unui desacord trecător s'au ivit chiar în epoca filosofiei grece. SOCRATE a fost o primă victimă, şi efectul conflictului dintre cele două sfere ideale era cât p'aci să se resimtă şi asupra altor filosofi.

Evul mediu întreg prezintă tabloul unificării, pe o bază de acord intelectual, între afirmaţii dogmatice ale credinţei religioase şi speculaţiile filosofice. Filosofia s'a pus în serviciul ascultător al Religiei, devenind *ancilla theologiae*.

Cu reînceperea mai vie a cugetării pentru explicarea lumii pe baza nouilor date ale observaţiei naturei, din nou au apărut cazuri de dezacorduri cu atât mai strigătoare, că sfera metafizica teologică se precizase şi se consolidase, având, pentru paza ei integrală, o autoritate spirituală constituită în putere cârmuitoare înarmată cu sancţiuni teribile. Rugul, pe care a ars GIORDANO BRUNO, începe, ca simbol, era modernă a raporturilor dintre cugetare şi credinţă.

Intoleranţa din partea păzitorilor dogmei se întrece cu îndrăsneala, tot mai accentuată, a spiritului duşmănos de negaţie, manifestat din partea filosofiei militante a timpului.

Raţionalismul secolului 18-lea, în care sarcasmul zeflemist al lui VOLTAIRE dă tonul, reprezintă o culme, concretizată în actul copilăresc al Revoluţiei de a detrona oficial pe D-zeu.

Mai departe, nu se putea merge, fără a intra în regiunea nebuniei, în care geniul omenesc colectiv nu poate rămânea decât o clipă, — clipa fatală a întâmplătoarei atingeri cu hotarele ei.

Spiritul ştiinţific al secolului al 19-lea, aprofundând şi domeniul fenomenelor lumii istorice, sociale, sufleteşti, a înţeles superficialitatea ruşinoasă a mentalităţii neistorice cu care secolul al 18-lea explica originea religiilor, şi altor manifestări ale realităţii social-umane, ca invenţii arbitrare şi intenţionate ale voinţei omeneşti interesate.

Furia loviturîlor duşmănoase dela o tabără la cealaltă s'a potolit. Puterea autorităţii bisericeşti n'a mai avut la îndămână unele din mijloacele efective ale sancţiunii coercitive. Loviturile ei n'au mai avut asprimea, care provoca reacţiunea brutală în contra forţei.

Pe de altă parte, ştiinţa a început a pătrunde în rostul firesc al religiilor în omenire; a început să-şi dea seama de isvorul adânc, instinctual, al sentimentului religios, ca un produs al unei necesităţi psihice; a început să privească, cu atitudinea interesului intelectual al explicării cauzale, vieaţa religiei şi manifestările cultului.

Un raport de toleranţă reciprocă şi-a croit tot mai mult calea între cele două sfere, — vechile dogme ale credinţei şi noile afirmaţii formulate de inteligenţă pentru explicarea realităţii.

a. Evitarea conflictului prin separarea sferelor.

Forma din urmă a raportului de toleranţă reciprocă între filosofie şi religie nu reprezintă, drept vorbind, un acord, ci o *separare de sfere şi de atribuţii*, menite a evita cel puţin un eventual conflict între ele.

Una — ştiinţa, filosofia — ar avea de a face cu *cea-ce este*, ca atare, cu adevărul obiectiv. Cealaltă, religia, cu interpretarea subiectivă a lumii. Una e product al funcţiunii inteligenţei. Cealaltă, al simţimântului şi voinţei.

Concepută de KANT şi presentată, între alţii, de PAULSEN [1]), în forme plausibile, această concepţie nu înlătură întrebări de nedomirire asupra naturei fundamentului ce justifică raportul de *ignorare reciprocă* dintre cele două sfere culturale şi cele două funcţiuni psihice corespunzătoare.

Se poate ca cele două părţi ale naturei omeneşti — inteligenţa şi sentimentul — să se despartă aşa, ca funcţiunea uneia să nu se resimtă de a celeilalte ?

Se zice că religia îşi are rădăcina şi isvorul nu în inteligenţă, ci numai în sentiment şi voinţă. Acestea sunt cari fac valorile lucrurilor şi ale lumii. Ele crează ce numim bun, înalt, ideal. Şi în religie, atribuim esenţei Totului, tot ce sufletul nostru simte mai înalt, mai nobil, mai ideal — prin credinţă, nu prin raţiune. Raţiunea, ca atare, nu

1) *Introducere în Filosofie.* (O traducere în românește apare în curând).

ştie ce va să zică bun, rău, ci numai adevărat, falş [1]).

Dar se poate face oare abstracţie de adevăr şi falş, când voinţa îşi îndeplineşte funcţiunea de a fixa idealurile şi sentimentul pe acea de a declara valorile ? Se poate clădi o religie în or-ce caz, pe or-ce afirmaţie a raţiunii, indiferent de coprinsul conceptului obiectiv integral despre lume, la care s'ar opri mintea ?

Ca să se aşeze pacea sigură între filosofie şi religie, li se despart funcţiunile şi domeniile, cerându-le să nu se amestece una, în raza de acţiune a celeilalte: religia să nu contrazică cercetările inteligenţei, ştiinţa să nu tulbure pietatea sentimentului. Biserica, forma vizibilă a religiei organizate în instituţie de cult, de o parte; alături, instituţiile de cercetare a naturei, Universitatea cu laboratoarele ei, trăind în pace,—fiindcă, poate, nici nu ştie una de ce face cealaltă.

Se pot izola oare, de fapt, aceste două sfere culturale ale aceleiaşi societăţi ?

Mai întâiu, poţi izola, în acelaşi om, trebuinţele sufleteşti legate organic între ele ?

Dar dacă omul de ştiinţă simte şi trebuinţe religioase ? Dar dacă credinciosul simte şi nevoia de a cerceta natura lucrurilor ? Dar dacă şi sentimentul şi raţiunea cer, cu acelaş drept la viaţă funcţională, să se pronunţe în aceaşi conştiinţă ? Poţi izola atunci clădirea morală a credinţei de neînduplecata lumină a adevărului proclamat de inteligenţă ? Poţi despărţi religia de ştiinţă în *acelaş suflet* ? Cu neputinţă.

---

1) PAULSEN, Introducere în Filosofie, p. 8.

Atunci, în societate, poţi separa categoriile culturale, închizându-le domeniile lor respective hermetic, în limitele atribuţiilor lor speciale, interzicând or-ce proces de endosmază şi exosmoză sufletească dela un cerc social la altul? Poţi opri efectiv biserica de a se interesa de ceea-ce zice ştiinţa, şi ştiinţa de a se ocupa de ce zice şi face biserica? Imposibil.

b. Revizuirea raporturilor logice dintre Morală, Filosofie şi Religie.

Atunci, pacea visată dintre religie şi filosofie să fie o imposibilitate?

Poate că în formularea raportului dintre ele, pe baza funcţiunii lor deosebite, să fie ceva de revizuit şi de îndreptat.

Toată problema ne interesează aci numai din cauza urmărilor ei asupra Moralei.

Să medităm asupra legăturilor logice dintre noţiunile puse în discuţie.

1. Morala caută fericirea omului în condiţiile lumii sensibile. Religia pune raţiunea acelor condiţii de fericire în constituţia lumii supra-sensibile, în D-zeu.

Amândouă au un caracter practic, amândouă sunt produsul firesc al cerinţelor părţii sentimentale şi voluntare a sufletului.

Amândouă se deosibesc evident, din acest punct de vedere, de filosofia teoretică, product al trebuinţei, pur intelectuale, de a cunoaşte ceeace este, aşa cum este în sine, şi pentru sine, fără a-l pune în relaţie cu interesele, de nici un fel, ale vieţii.

Deci nu întreaga sferă a filosofiei s'ar deosebi

de aceea a Religiei [1]); aceasta din urmă ar avea note comune cu filosofia practică.

Pe pe altă parte, nu se poate nici identifica Religia cu Morala; iar, în altă privinţă se pot găsi apropieri între dânsa şi filosofie.

De Morală se deosibeşte Religia în faptul, că cea dintâiu, cu caracterul ei positiv, restrâns asupra condiţiilor strict observabile, se ocupă cu legile vieţii morale, aşa cum rezultă ele din natura omenească individuală şi socială; pe când religia se urcă deasupra relaţiilor pur pământeşti, căutând legăturile omului cu tainele profunde ale Totului, şi se apropie cu sentimentul de sufletul lumii, de puterea morală, etern cârmuitoare, a universului; deci trece în lumea suprasensibilă, are ochii îndreptaţi asupra misterului nepătruns al naturei lucrurilor în sine.

Şi, în aceasta, ea merge alături cu filosofia, cu metafizica.

Şi metafizica îşi pune întrebări şi caută răspunsuri despre natura lucrului în sine, despre aceea ce este în sine. S'ar putea zice că religia este, din acest punct de vedere, o metafizică. Iar metafizica, la rândul său, o tovarăşă, o colaboratoare, uneori o premergătoare a religiei.

După ce metafizica ajunge la o concepţie despre natura ultimă a realităţii şi despre forma şi constituţia ei intimă, ce-i mai ramâne omului ca să aibă o religie, decât să se pună în raport spiritual cu acel lucru în sine, sau să pună acel lucru în sine în raport cu el, cu fericirea lui, şi să-i atribuiască însuşiri morale?

---

1) Cum susţine PAULSEN (Introducerea în filosofie, pag. 3 sq).

Aceasta este opera proprie, specială a funcțiunii religioase; aceasta este atitudinea religioasă a sufletului.

Și în metafizică se pune sufletul în legătură cu Totul, căci caută să-l cuprindă cu mintea și să-l reprezinte în formule, în sistem de cugetări.

Totuși, nu acest raport constitue religiositatea, nu raportul intelectual. Religia începe din momentul ce stabilim legătura între noi și Totul prin sentiment: din momentul ce-l numim bun, ce-l iubim, ce avem față de el sentimentul încrederii, al speranței, al siguranței noastre morale; din momentul ce punem în el isvorul fericirii noastre.

Și nici numai acest raport, pur sentimental, nu este de ajuns.

Mai trebue să lucrăm pe baza lui, să-l luăm ca motiv și mobil de *acțiune*.

Credem că Totul nu este indiferent față cu noi, cu aspirațiile noastre. Credința asta să nu rămână pur sentimentală și contemplativă, să o luăm ca punct de plecare și justificare a actelor vieții noastre. Tot ce poate atrage atenția conștientă mai vie a divinității—ca să-i zicem astfel—asupra noastră, să facem. Deci apel sufletesc, cu gândul și cu inima la ea. Tot ce poate întări și fixa acest apel, să nu neglijăm: arta, cultul, practicele.

2. Dar, dacă recunoaștem atitudinea deosebită a religiei de a filosofiei față de lucrul în sine; dacă admitem că filosofia stă în raport intelectual, iar religia sentimental față de el, însemnează oare că religia și filosofia, ca să trăiască în pace, trebue să fie ținute izolate, să nu știe una de alta, ca două vrăjmașe, închise în două chilii separate, deși alăturate?

Mai întâiu de toate, nu este o exactă delimitare între ele, când se spune, aşa tranşant, că una are numai raport intelectual, cealaltă numai sentimental şi voluntar. Este un mod de a vorbi impropriu, când se zice că religia or filosofia au raporturî sufleteşti de un fel sau altul cu lucrul în sine. Le antropomorfizăm, vorbind astfel. Facem din ele nişte entităţi însufleţite.

Nu metafizica şi religia, ci *omul* are raporturi intelectuale, sentimentale şi voluntare faţă de univers, de *natura sive deus*. Când stă faţă de el în raport prin inteligenţă, când caută să-l înţeleagă, aşa cum este, are atitudine filosofică. Iar când se pune cu el în raport prin sentiment, când simte iubire, respect, adoraţie, are atitudinea religioasă.

Asta nu însemnează însă de fel că în momentul când oglindeşte în formule de cugetări, firea intrinsecă a realului, omul nu are şi un sentiment; şi nu numai acel specific al plăcerii intelectuale, de a cunoaşte; ci, deosebit de acesta, mai simte, în faţa resultatelor şi conclusiilor raţiunii despre natura realului, un sentiment de afecţie, de înclinaţie, de adorare — o pornire religioasă.

Şi să privim cealaltă atitudine. In momentul religios al legăturei omului prin sentiment cu divinitatea, oare puterile intelectuale rămân în neacţiune? E omul, atunci, *numai* sentiment? Nu are *nici-o* concepţie despre lucrul în sine, căruia se închină? Religia, ca metafizică „practică" nu pune în funcţie şi facultăţile de cunoaştere, judecată, raţionament? Operează numai cu *fantazia*, cum se zice că se întâmplă la mituri?

Dar şi fantazia cea mai bogată şi mai bizară

lucrează cu elemente adunate din observaţie, din experienţă, operează cu date empirice. Şi la plăsmuirea chipului firesc al acelui Tot în care depunem tot ce avem mai scump şi mai înalt, de care atârnă existenţa şi soarta noastră toată, desigur că fantazia nu se joacă neresponsabil, ca la plăsmuirea unui basm, de a cărui realitate nu ne pasă şi nici nu ne întrebăm. Trebue să *credem*, trebue să *putem crede* cu tot dinadinsul în felul de a fi al realului, aşa cum ni-l făureşte inteligenţa noastră, aşa cum ni-l fabrică fantazia noastră, dacă pe seama ei se lasă o lucrare plină de atâta răspundere hotărâtoare. Mai mult decât orcând, aci se găseşte fiinţa omenească *sur le qui vive*. E vorba de fericirea ei *întreagă*, de *toată* viaţa ei, fie că vieaţa e socotită numai în durata pământească or e prelungită dincolo de moarte.

3. Productul inteligenţei trebue să fie pentru religie, pentru credinţă,—sau pentru om care crede, luat în atitudinea lui religioasă, — de aşa natură încât să poată permite sufletului să crează. Religia trebue să fie crezută.

Ca să fie crezută religia, trebue să nu contrazică cerinţele gândirii.

Credinţa şi gândirea nu merg deosebit. E posibil ca credinţa să fie dictată de voinţă, de sentiment, dar tot prin intermediarea cugetării. Căci şi cugetarea lucrează sub dictarea sentimentului: observă, reţine, asimilează, combină aceea ce convine unei tendinţe, trece cu vederea, înlătură, elimineză din organismul sufletesc intelectual acea ce contrazice aceaşi tendinţă. Ca rezultat psihic al acestor relaţiuni de date de cunoaştere, urmează credinţa, or necredinţa.

După cum în religie nu se poate face abstracție de cugetare în stabilirea credinței, tot așa nici în filosofie nu se poate zice că lipsește, de tot elementul „credință". Dacă toate afirmațiile, în deobște, se împart în domeniul științei și al credinței, și dacă a ști este a putea, a verifica o cunoștință în practică sau prin experiment, sau prin observație directă, atunci în ce categorie intră toate ipotezele metafizice despre natura și forma realului? În știință? Nu. Sunt ipoteze neverificabile. Ele sunt de domeniul credinței, negreșit al credinței pe temeiul unor operații și date ale inteligenței, pe temeiul cugetării și al științei. O mare parte din concluziile metafizicei sunt numai crezute.

Nu mi se pare întemeiată afirmația concluzivă a lui PAULSEN: „O filosofie crezută este o contrazicere în sine însă-și, nu mai puțin o religie cugetată". *(Introducere în Filosofie*, pag. 5)[1]).

c. Conceperea unui raport de acord posibil între filosofie și religie.

Concepem o nouă fază a raportului dintre filosofie și religie, care duce la un acord ultim, nu prin separarea uneia de cealaltă, care constitue numai o stare de armistițiu și o probabilă evitare de conflict, ci o întemeiere a credinței pe concluziile concepției despre lume și viață trase de filosofie și metafizică din datele științei. „Fizica", în înțelesul larg de știință a naturei întregi, este baza pe care se așează metafizica spre a privi mai de sus și mai departe, în tainele firii,

1) „Eine geglaubte Philosophie ist ein innerer Widerspruch, nicht minder eine erdachte Religion". (Einl. p. 5).

ca să ne spună ce ar putea fi dincolo de orizontul mărginit al experienţei de toate zilele.

In metafizica monist-spiritualistă, în concepţia panpsihist-panteistă a lumii îşi poate găsi trebuinţa religioasă a sufletului elementele de înţelegere cu filosofia, şi fondul de clădire a unei credinţe, care, în temeiurile ei adânci, ajunge la ideia luminoasă, proclamată de Isus ca doctrină despre lume, doctrină nu numai crezută, dar şi *trăită*.

Nu-i lipseşte monismului spiritual panteist modern, schiţat de GIORDANO BRUNO, SPINOZA, FECHNER, decât elaborarea în panteism moral, încercată, între alţii, de EMERSON, ca să dea de stratul profund al luminii religioase, care se revarsă din învăţăturile lui Christos în paginile nemuritoare ale *Evanghelici* lui Ioan şi lui Luca.

Doctrina Mântuitorului: D-zeu este spirit.

„Adevărat vine un timp, şi acum este venit, când adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în spirit şi adevăr".

„Spirit este D-zeu şi cei cari se închină lui, trebue să se închine în spirit şi adevăr" (*Ioan*, IV, 23, 24).

Şi ca să exprime legătura metafizică între fiinţa individuală şi sufletul total, cârmuitor moral al lumii, la întrebarea: „Când vine împărăţia lui D-zeu?", Christos răspundea Fariseilor:

„Impărăţia lui D-zeu nu vine pe văzute cu ochii".

„Şi nici nu se va zice: Iată este aici sau acolo. Căci împărăţia lui D-zeu este chiar în voi" (*Luca*, XVII, 20, 21).

După cum şi D-zeu, care e spirit, este în noi. „Tatăl este în mine, şi eu în Tatăl". „Eu şi Tatăl una suntem" (*Ioan*, X, 30, 38).

Ce ar putea spune alta filosoful spiritualist mo-

dern, care pune la baza realităţii spiritul, şi înfăţişează fiinţa omenească individuală sub cele două aspecte: ca trup, făcând parte organică din universul fizic; ca spirit, parte organică din unitatea sufletească ce alcătueşte esenţa lumii?

Ca să dea nota specifică a religiozităţii, e destul să insiste asupra acestei legături („religio") dintre sufletul individual şi sufletul universal, şi să dea terminologiei technice filosofice un colorit teologic. Bunioară:

Numai D-zeu este, şi nimic nu este în afară de el: o propoziţie uşor de înţeles, după cum mi se pare şi condiţia exclusivă a ori cărei vederi religioase [1]).

Se poate să fie altfel, dacă e *Deus sive natura* al filosofului modern?

Noi suntem viaţa nemijlocită a lui D-zeu, — fără să ne dăm seama. Când cauţi să aduci aceasta la conştiinţă, „D-zeu însuşi se coboară în tine din nou".

„Cunoaşterea absolutei uniuni a fiinţei omeneşti cu cea divină este cea mai profundă cunoştinţă pe care poate s'o atingă omul". In această cunoştinţă stă „fericirea vieţii", suprema stare de linişte, curaj, încredere, siguranţă a sufletului.

Spre această uniune intimă a cugetului cu D-zeu conducea senina doctrină a Mântuitorului şi Învăţătorului. Şi dacă, în adâncimea ei limpede, scapă înţelegerii multora de azi, ce e de mirare că ideia metafizică religioasă a doctrinei întâmpina atunci greutăţi de a pătrunde în prieeperea

1) Din scrierea lui Fichte: „Anweisung zum seligen Leben",—interesantă din acest punct de vedere.

exactă a mulțimii, ba chiar a unora din discipolii apropiați? (*Ioan*, XIV, 1 și 3—12).

Și ce e de mirare că Învățătorul era nevoit să recurgă la vorbirea figurată a exemplelor și pildelor, ca să-și concretizeze gândirea abstractă? (*Ioan*, VI, 47—63).

* * *

Am prezintat aceste considerațiuni ca un mod posibil de a stabili un acord între religie și filosofie, între credință și cugetare.

Sînt departe de a-mi închipui că acest mod de a gândi va împăca toate spiritele și va deslega problema pentru toate mințile.

Dar, nu e mai puțin evident, că nici raportul de izolare a religiei și filosofiei, în două sfere separate, cu atribuții închise în hotare inabordabile și intangibile între ele, nu reprezintă o stare definitivă, nici chiar posibilă și acceptabilă.

Reflexiunea filosofică va bate, cu valurile ei corosive, mereu, fundamentele clădirii tradiționale a sistemului teologic. Unul din gânditorii contimporani, a cărui largă simpatie umană a tins în toate direcțiile spre armonie, M. GUYAU, o spune: „Elementele cari deosibesc religia de metafizică sau de morală și cari constituesc propriu zis *religia pozitivă*, sunt, după noi, esențial caduce și transitorii. In acest înțeles, respingem *religia viitorului*, cum am respinge *alchimia viitorului* sau *astrologia viitorului*“ [1]).

Dar immediat adaugă, întinzând mâna unui acord conceptibil între cele două idei adverse:

„Dar nu urmează d'aci că *irreligiune* sau *a-re-*

1) *L'Irréligion de l'avenir*, pag. XIV.

ligiunea — care este numai negaţia or-cărei dogme, or-cărei autorităţi tradiţionale, or-cărui miracol, or-cărui mit, or-cărui rit ridicat la datorie— este sinonimă cu impietatea, cu dispreţul faţă cu fondul metafizic şi moral al vechilor credinţe. Deloc; a fi *irreligios* sau *a-religios* nu însemnează a fi *anti-religios*. Ba ceva mai mult,... irreligiunea viitorului va putea păstra din simţimîntul religios ce era în el mai curat: de o parte admiraţia cosmosului şi a puterilor intime ce se desfăşoară în el; pe de altă parte căutarea unui ideal, nu numai individual, ci social şi chiar cosmic, care trece peste realitatea actuală".

Neclintit pentru unele conştiinţe, pentru altele tăria edificiului venerabil al credinţei se cleatină. Adăpostul sufletesc, al moralei, pe care omenirea l-a găsit sub acoperişul lui binefăcător, trebue asigurat mai departe. Operă necesară, de precauţie culturală, întreprinsă de Etica ştiinţifică.

3. Autoritatea social-umană

Instinctul conservării are prevederi cari întrec chibzuelile raţiunii. Omenirea nu şi-a sprijinit mersul spre mai bine numai pe călăuzirea unei autorităţi. Alături de sfaturile religiei, a instituit un isvor de înţelepciune practică în experienţa colectivă a societăţii omeneşti, care poate da omului îndemnuri şi poveţe din tezaurul ştiinţei de vieaţă şi de lume al generaţiilor trecute, mărit şi corectat în decursul veacurilor, şi transmis până la noi în proverbe, moravuri şi legi.

Autoritatea pământească a mediului social, sub diferitele ei forme, nu mai prezintă unele neajunsuri semnalate la autoritatea religioasă. Ea lucrează immediat, aici pe pământ, in viaţa aceasta.

Sancţiunile ei, pedeapsa şi răsplata ei, au efecte vizibile. Omul, vrând-nevrând, va fi dus, va fi susţinut în calea datoriei.

La puterea ei de constrângere, se adaugă puterea ei de convingere. O garanţie că prescrierile opiniei şi legii vor fi îndeplinite, este faptul că ele sunt dictate de instinctul de conservare socială. Raţiunea le justifică şi le impune. Observaţia şi experienţa vieţii colective au găsit că ele exprimă condiţii şi cauze de bună sau rea stare socială. Pe unele le cere, le pretinde, le porunceşte; pe celelalte le interzice.

S'a tăgăduit unor obiceiuri utilitatea. Raţiunea lor biologică-socială nu se vede. Aceasta nu e un cuvânt că, la origine, n'a existat. Consideraţia, inspirată din instinctul conservării, care le-a dat naştere, a putut să se întunece treptat, în decursul timpului, să dispară din conştiinţă, să se uite.

Unele din aceste obiceiuri lipsite de caracterul utilităţii vizibile, se caută să se explice ca derivând din acte îndeplinite, în vechime, în practica cultului religios, în scopul de a câştiga favoarea zeilor. Nu e şi aceasta o formă de manifestare a instinctului de conservare ?

Dar sunt datine, a căror justificare utilitară, ne-existentă azi, se găseşte în mod evident la începutul genesei lor. Unele ceremonialuri tradiţionale la nunţi, în popor, la noi şi aiurea, îşi găsesc explicarea în necesităţile primitive de a recurge la răpirea sau cumpărarea femeilor pentru întemeierea familiei.

Datinele, obiceiurile, moravurile, născute fie din unele acte ale cultului, fie sub impulsia conservării sociale, într'o epocă anumită, fie din generalizarea, prin imitaţie, a unui act, chiar capri-

ţios, săvârşit de un om cu putere şi autoritate, au putut fi, cu timpul, despărţite, de conştiinţa socială în două categorii marcante:

1°) Cele cari constau din acte ce au părut *favorabile* vieţii sociale;

2°) Cele cari constau din acte ce au părut *indispensabile* vieţii sociale.

Cele din urmă, desfăcându-se treptat din sfera noţiunii *moravuri*, au alcătuit sfera noţiunii *drept* [1]).

Prima categorie, conţinând cerinţele şi interzicerile formulate de spiritul public în moravuri şi obiceiuri, îşi găseşte sancţiunea în aprobarea şi desaprobarea opiniei publice.

---

1) WUNDT, *Ethik*, 1892, p. 113. Intrebuinţând terminologia unui pedantism scolastic, caracteristică majorităţii învăţaţilor germani, WUNDT deosebeşte patru categorii de acte şi obiceiuri (*Systematik der Sitten*, p. 135):

1) *Formele vieţii individuale*, în care individul este în acelaşi timp şi *subiect* şi *obiect* al obligaţiei puse de moravuri. „Hrana şi locuinţa le caută omul mai întâi pentru el însuşi, chiar dacă aceste trebuinţe le satisface în comun cu alţii, etc."

2) *Formele relaţiilor dintre oameni*, în care individul este *subiectul* obligat, iar societatea, ca tot sau parte, este *obiect* al obligaţiei. „Salutul cu care întâmpinăm pe un cunoscut este o acţiune individuală, dar o săvârşim nu pentru noi, ci pentru acela căruia voim să-i arătăm prin aceasta stima noastră".

3) *Formele sociale*, în care *subiectul* obligat este uniunea socială de indivizi, iar *obiectul* este societatea, şi anume: ori tot acea uniune care are de îndeplinit datoria, sau un cerc mai întins social căreia dânsa aparţine ca organ subordonat. Aci ar intra familia, statul, clasa, etc.

4) *Formele vieţei umane*, în care *subiectul* obligat e individul sau uniunile sociale, iar *obiectul* obligaţiei e omenirea reprezentată în fiecare individ sau în uniunile de indivizi: prietenia, ospitalitatea, binefacerea, cerute şi organizate adesea sistematic de spiritul conştiinţei publice.

A doua categorie, alcătuind dreptul, exprimă prin legi voința societății organizate în *stat*, și sancționată prin mijloace de natură mai sensibilă decât blamul opiniei publice.

Puterea și soarta datinelor, moravurilor— Și una și alta, legea și opinia, își întind sfera autorității asupra mai tuturor manifestărilor vieții. Mai ales spiritul public urmărește faptele și gesturile individului cu stăruința neadormită a unui mentor zelos și gelos, care vrea să vadă totul și crede că știe totul. O nouă providență, de astă dată terestră, preocupată de interesele positive, de toate zilele, ale existenței. Față cu elevația metafizică a spiritului în morala religioasă, călăuza opiniei publice în datini și moravuri nu e numai terestră, e adesea chiar pedestră. Pe toate drumurile și potecile vieții celei mai înguste, celei mai lăturalnice, o întâlnești, totdeauna gata a-ți da un sfat, a-ți face o mustrare, a-ți spune să apuci la dreapta, nu la stânga, să nu stai ori să te oprești.

Te învață cu insistență, supărată dacă n'o asculți: ce să mănânci, cum să mănânci, când să mănânci; cum și cu ce să te îmbraci; în ce fel de casă să locuiești. Când umbli în lume, ce să faci când te întâlnești cu oamenii, cum să saluți. Dela naștere până la moarte, în toate momentele mari sau mai puțin însemnate ale vieții, ea, totdeauna de față, îți prescrie, ție sau celor din jurul tău, o regulă de îndeplinit. Datini și obiceiuri când te naști, datini și obiceiuri când ai împlinit o vârstă anumită, datini și obiceiuri când te 'nsori, datini și obiceiuri când mori; datini, obiceiuri și moravuri în tot cursul anului, la anumite epoce.

Şi atâtea datini, obiceiuri, moravuri, câte naţii şi popoare. Carnea de porc e oprită la Evrei. Chinezii mănâncă cuiburi de rândunele. Pasărea *emù*, un fel de casuar, e rezervată, la unele popoare, numai bătrânilor.

Cum e cu mâncarea aşa şi cu îmbrăcămintea. Fie-care popor impune, prin tradiţie, membrilor săi un anumit costum, variat însă după clasă, după profesiune, după momentul vieţii publice, Autoritatea socială e şi mai categorică în sfera acţiunilor cu influenţă mai hotărâtă asupra bunei stări publice.

In familie, individul întâlneşte autoritatea părintească, atât de straşnică, bunioară, la Romani. Toţi membrii familiei, femee, copii, servi, strict ţinuţi în legătura unor anumite reguli de purtare dictate de atotputernicul *pater familias*.

Apoi, în vechea organizaţie a corporaţiilor şi breslelor, ucenicul, calfa, diferitele trepte ale ierarhiei profesionale, ascultau cu respect de cel immediat mai mare, şi toţi la un loc de cel mai mare, de maistru, ca de o călăuză morală, care îi stăpânea şi cârmuia nu numai în exerciţiul meseriei lor, ci în toate manifestările vieţii [1]).

Nu e ţinut, astfel, omul îndestul în calea datoriei şi a binelui de formele diferitelor manifestări ale autorităţii sociale? Nu avem, astfel, în organizarea vieţii sociale, o reglementare morală satisfăcătoare? Ordinea moralei nu este astfel asigurată pentru totdauna?

Nu! Pentru totdauna, nu. Ci condiţional: dacă

---

1) UNOLD, *Aufgaben und Ziele des Menschenlebens*, (pag. 13).

şi întru cât rămâne neclintită autoritatea, pe care se întemeiază, în formele, prescripţiile, sancţiunea ei.

Şi ce a rămas şi rămâne din formele vieţii sociale de odinioară? Toate curg, toate trec.— Datine, obiceiuri, moravuri, toate se schimbă. Evoluţia vieţii sociale nu stă o cilpă din mersul ei înainte.

Înainte? Spre ce ţintă? Nu se vede.

Desvoltarea socială? Mulţimea nu se cârmueşte cu formule filosofice vagi. Fapt sensibil e că desvoltarea vieţii sociale a întâlnit momente în cari s'a ciocnit în mod dezastruos de puteri istorice noui, de idei şi de principii noui, de adevăruri sau iluzii fascinătoare, cari au pornit curente şi mişcări, au organizat tendinţe, au sugerat rezistenţe; şi întreaga veche temelie a organizării sociale s'a cletinat, a început să pârâe, s'a plecat spre prăbuşire.

Sgomotul asurzitor al dărâmăturilor, durerile încercate din loviturile căderilor şi schimbărilor brusce, împedică să se vadă limpede, înainte, linia nouilor înfiripări ale formelor vieţii sociale viitoare. Ceea-ce se simte şi se înţelege în prezent de mulţimea sbuciumată, este neantul cutremurului credinţelor, dărâmarea unor puteri cari ţineau construcţia adăpostitoare a conştiinţelor.

Şi pericolul anarhiei morale se resimte mai accentuat tocmai acolo unde mersul fatal al desvoltării societăţilor a grămădit mai multă lume la un loc, unde prin urmare nevoia unei călăuziri în raporturile dintre oameni se face mai simţită.

„In oraşele mari, îngrămădirea imensă a actelor omeneşti, persoane fără raporturi personale între ele, care nu se cunosc, nu ştiu cine şi de

unde sunt, ce fac şi ce rost au în lume, slăbeşte interesul judecăţii morale a semenilor. Ca în balurile mascate, trăesc incognito şi anonim, unii lângă alţii, oameni care-s scutiţi de durerea sancţiunii morale a opiniei publice, a desaprobării semenilor, trăesc în voia liberă a poftelor şi instinctelor, fără frâul autorităţii sociale clădită pe trebuinţa de stima altora, pe ruşinea şi jena de prieteni şi cunoscuţi. Omul se întoarce parcă la starea de natură, în realitate trece în starea de nenatură; căci cu cât ne întoarcem îndărăt, cu atât puterea coercitivă a autorităţii din afară este mai efectivă şi câmpul de liberă manifestare individuală mai mărginit" [1]).

In desfăşurarea istorică a vieţii sociale au apărut, dela o vreme încoace, schimbări cari au avut de rezultat a slăbi puterea autorităţii morale a spiritului public concretizat în datini, obiceiuri, moravuri, opinii, legi.

După mişcarea religioasă dela începutul evului modern, care punea în locul autorităţii din afară, în materie de interpretare a cuvântului lui D-zeu, propria adâncire a înţelesului biblic şi afirmarea propriei credinţe personale, urmează acel sbucium al vieţei social-politice de la sfârşitul veacului al XVIII-lea care a căutat să răstoarne la pământ stâlpii societăţii, vechiul principiu al autorităţii civile, concretizat în anumite forme de alcătuire politică şi de organizaţie de stat. Revoluţia cea Mare, mai întâi, apoi cea de la 1848 au înălţat steagul „drepturilor omului", în opunere cu „datoriile" lui de până atunci: drepturile per-

1) UNOLD, op. cit.

sonalităţii, drepturile individului faţă de acelea ale unităţilor sociale colective, cari îl ţineau încătuşat şi-l cârmuiau după interesele lor.

Principiul libertăţii şi al egalităţii au rupt toate legăturile vechilor forme ale autorităţii sociale. Corporaţiile, breslele s'au disolvat, lăsând elementelor, ce le compuneau, libera mişcare, în vârtejul răsturnării generale, fără busolă, fără cârmă.

Odată cu prefacerea vieţii interne sociale, s'a produs căderea formelor organizaţiei vechi politice. Regalitatea se surpă. Sfărâmarea formei de guvernământ sdruncină, pentru moment, prestigiul autorităţii statului. Legile vechi, căzând în pulbere împreună cu regimul care le-a dat naştere, se produce o eclipsă în conştiinţa răspunderilor, în lumina noţiunii dreptului, în valoarea sancţiunilor.

In ameţeala lipsei de criteriu, o furie monomană urmărea tot ce se prezinta, în ordinea şi erarhia valorilor morale, cu un rest din aureola autorităţii.

Nu s'a înscenat o detronare a lui D-zeu, în piaţa publică ? N'au fost duse la ghilotină capete superioare, cari făceau autoritate în ştiinţă ? Nu s'au ucis geniile, pentru că se abăteau dela principiul sacrosanct al egalităţii absolute, care nu vrea să ştie de nici-un fel de ridicare d'asupra nivelului comun, cu aer de autoritate legitimă, deşi involuntară ?

Şi nu s'a ridicat înaintea conştiinţelor nici o lumină de idee impunătoare, cu nimbul imperativ al datoriei, sau acel atrăgător, al idealului. Iar pentru înteţirea anarhiei, inteligenţa, totdauna sclavă a pornirilor voinţei, e gata să procure pasiunilor deslănţuite raţiunea justificativă a unei fi-

losofii, menite a da liniște cugetului rătăcit și curaj faptelor nepermise, ba chiar să apoteozeze cinismul imoralității franc mărturisite.

Ce rămâne din criteriul călăuzitor al tradiției, obiceiurilor, moravurilor? Produse ale evoluției sociale și supuse schimbărilor ei, obiceiurile se contrazic dela popor la popor, și la acelaș popor în diferite epoce. Ele nu poartă în ele însele o putere de obligație care să se impună rațiunii, ca o lege a naturei. N'au nimic fix și hotărât, ca o călăuză care inspiră încredere.

Iată concluzia la care duce studiul istoric, etnologic, sociologic al acestor forme de cistalizare ale spiritului social-uman, luat ca criteriu moral obiectiv.

Să mai amintim urmările psihologice ale acestor păreri? Să mai transcriem șoaptele ispitei care se strecoară pe urmele îndoielii? Sunt aceleași, cari trezeau revolta instinctelor, în clipa când a apărut eclipsa autorității cerești. Nu e regulă, nu e stăpânire morală. Nu suntem opriți de nimic dela nimic. Fiecare să facă ce-i place și ce poate.

Opinia publică? Un prejudițiu. O fantomă care fuge în fața luminii rațiunii, ca umbrele nopții în fața soarelui. Cine se mai teme de ea? Cel slab de îngeri.

Vârtejul amețitor al anarhiei sufletești se pornește astfel pe povârnișuri noui.

Legile. Puterea lor de îndrumare și de conservare.—Cine să țină în loc procesul dezastruos al descompunerii morale?

Autoritatea socială mai are un mijloc puternic: *Legea.*

Sancţiunea legii isbeşte greu, doboară.

Negreşit şi durerea desaprobării opiniei publice e cumplită, uneori formidabilă; dar stă în puterea omului, lovit de ea, să-i abată efectele. Atârnă de modul cum o primeşte sufletul. Prin idei şi prin voinţă se poate produce anestezia unui indiferentism, dus până la aroganţă şi dispreţ cinic.

Durerea sancţiunii legale, cu caracterul ei accentuat fizic, găseşte mai anevoie putinţa de a fi eludată prin sofistică şi dialectică. Închisoarea, amenda, luarea drepturilor, ocna pe viaţă, munca silnică, uneori şi în unele locuri moartea, nu se primesc cu uşurinţa sceptică. Ne-o dovedeşte cazul celebru al lui OSCAR WILDE.

Da, desigur, legile, când se aplică, opresc desagregarea socială. Este ultimul refugiu în contra anarhiei totale, care începe sub forma desorientării morale.

Şi e de subliniat: *când se aplică*, şi întru cât se aplică.

Nu ne mai preocupăm de prestigiul moral al forţei, care constitue sancţiunea legală. Nu ne mai întrebăm dacă puterea dă şi dreptul şi dacă nu sunt şi legi nedrepte. Nu doar că chestiunea nu are importanţă. Vom reveni asupra ei, când se va discuta problema criteriului moral. Restrângem valorificarea rostului bio-sociologic al legilor la minimum de condiţii cerute pentru admisibilitatea lor ca îndrumătoare ale vieţii.

Singura condiţie indiscutabilă, care face venerabilitatea legilor, stă în faptul că respectarea lor *tale quale* asigură ordinea şi garantează existenţa statelor. Călcarea legilor însemnează mai mult de-

cât desconsiderarea autorității statului, însemnează surparea ei, în principiu.

Supunerea la legi, *chiar nedrepte*, este recunoașterea în principiu, mai mult decât atât, este întărirea autorității statului.

Cu minimul condițiilor de conservare a statelor ieșim însă din domeniul propriu zis moral. Ne îndreptăm către o regiune a scepticismului etic, care, în desperarea de a găsi o lumină curat morală pentru călăuzirea vieții, se agață de un semn de scăpare al fatalității.

Cel puțin confirmă experiența vieții politice a timpurilor noui venerabilitatea legilor? E firesc ca soarta legilor, ca și a moravurilor, ba mai mult decât acestea, să urmeze schimbările evoluției sociale neîntrerupte. E firesc ca aceiași soartă să aibă chiar legea legilor, care pune fundamentele organice ale societăților, în formele mai durabile ale statelor.

In decursul ultimelor desfășurări ale istoriei contimporane, ce vertiginoase prefaceri radicale de alcătuiri constituționale, de așezări de state! Dacă răsturnările Marii Revoluții franceze au sdruncinat atâta temelia principiului autorității, ce se mai poate spune despre urmările cutremurului moral-politic, repercutate în întregul organism mondial de marele războiu și de rezultatele lui? Puternice împărății despotice, sprijinite pe spada forței, descompuse. Autocrația tiranică a Rusiei țariste metamorfozată în tirania sovietică a unui comunism anarhic. Monarhia aristocrației medievale a Germaniei, îmbrăcată în haină republicană, cu podoabele de paradă ale unei democrații închipuite.

Şi, în năuntrul formelor noui de vieaţă politică-socială, frământările curentelor nesfârşite cari se ciocnesc şi se încrucişează în căutarea febrilă a unei plămădiri noi de viaţă publică. Republicani, monarhişti, socialişti, comunişti, sindicalişti, bolşevici, anarhişti, cu nuanţe şi directive diferite [1]), cari se neagă şi se exclud reciproc, şi toţi la un loc resping formele actuale ale organizaţiei social-politice.

---

1) Intr'un studiu publicat în *Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma socială* (Anul II, No. 1, 2, 3) D-l D. GUSTI, fost profesor de Sociologie şi Etică la Universitatea din Iaşi, acum la Bucureşti, încercând o clasificare a sistemelor privitoare la societatea viitoare (comunism, socialism, anarhism, sindicalism şi bolşevism), alcătueşte un tablou sinoptic, pe care neputându-l reproduce, din cauza întinderii lui, şi a structurei lui grafice, îl descriu ca înregistrare a impresiei ce o lasă asupra spiritului spectacolul mulţimii curentelor de idei şi tendinţe social-politice în epoca noastră.

Intre sistemele privitoare la societatea viitoare, se găsesc astfel mai întâi trei: 1. Raţionaliste, 2. Voluntariste (sindicalismul), 3. Raţionaliste (socialismul), din cari se desfac pe rând:

Din I raţionaliste, două: A) cu constrângere juridică politică, B) fără această constrângere.

Din II realiste, alte două: C) conservator, D) evoluţionist (marxism).

După aceea, din A, alte două: a) comunism, b) socialism.

Din B, două: c) individual, d) social.

Din C, trei: e) agrar, f) de stat, g) municipal.

Din *a*, două: 1) centralist, 2) federativ.

Din *b*, alte 6: 3) economic, 4) metafizic, 5) religios, 6) etic, 7) estetic, 8) juridic.

Din *d* alte două: 9) comunist, 10) socialist.

Din *3* alte trei, pe cari le însemnez cu litere greceşti, ca să nu se facă nici o confuzie în tabloul şi ordinea ierarhică a terminologiei technice din clasificarea D-lui D. GUSTI: α) centralist, β) federalist, γ) corporativ.

Starea de suflet a negaţiei, cu accentul mai mult sau mai puţin al revoltei, devine trăsătura comună a fizionomiei psihice proprie epocei contimporane.

Revoluţionarismul devine endemic.

Ce mai însemnează „legea", expresie trecătoare a unei voinţe vremelnice, determinate de factori schimbători, în lupta conflictelor dintre forţe sociale în vâltoare? Ce mai însemnează ea în faţa conştiinţelor unui timp, în care atitudinea habituală caracteristică e negarea stării legale şi răsturnarea ei?

* * *

Astfel, lumina conducătoare, pe care conştiinţa omenească o găsea odinioară în autoritatea din afară, atât în cer cât şi pe pământ, atât în religie cât şi în spiritul public şi în organisaţia socială, n'o mai găseşte azi.

Raţionalismul, cu libera gândire, a accelerat procesul disoluţiei morale, rupând legăturile individului cu patria, familia, religia, atacate, alături de obiceiurile învechite, ca rămăşiţe ale unor timpuri trecute pentru totdauna. Şi pe ruinele îndoielii şi neliniştei morale, individualismul absolut şi-a clădit filosofia sa anarhică. Trăeşte-ţi personalitatea, în toată întinderea puterilor ei, fără rezervă. Treci „dincolo de bine şi de rău" cu spiritul şi cu fapta.

Atunci, să nu mai fie nici-o speranţă de a regăsi calea cea bună, de a putea organiza viaţa normală pe baza principiilor sigure ale Binelui?

Faptul că îngrijorarea ne sileşte să formulăm această întrebare, dovedeşte *necesitatea* lucrării de constituire a unei morale positive, care să se impună or-cărei conştiinţe omeneşti normale.

SCU LASIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA II

Morala Filosofică

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAP. I

Problemele Eticei

Din stabilirea posibilităţii şi necesităţii unei Etici ştiinţifice rezultă, pentru conştiinţa modernă, obligaţia de a-şi crea pe baze noui codul vieţii normale; de a pune, in locul temeliilor vechi, sdruncinate, ale moralei, altele, pe cari spiritul nou să se simtă obligat a le accepta şi respecta.

Ce caracterizează, la o repede vedere sintetică, timpurile noui?

Se vorbeşte de raţionalismul şi de positivismul epocei, de acea atitudine a spiritului care nu primeşte ca valabil ce nu se poate valida în faţa raţiunii. Or-ce concepţie de vieaţă omenească sau de stat, or-ce manifestare sau tendinţă a existenţei pământeşti, trebue să-şi aibă raţiunea sa suficientă şi practică, prin care să-şi demonstreze dreptul său de a fi, să-şi justifice afirmarea fiinţei sale.

Concepţia vieţii normale şi a dreptei purtări va trebui să prezinte raţiunii consideraţiile şi motivele sale.

1. Etica ştiinţifică va trebui, mai înainte de

toate, să arate că ceea ce se consideră ca *bun* sau ca *rău*, nu e ceva arbitrar, nu e un produs al unei păreri individuale sau unui capriţiu al tradiţiei; că aceste caracterizări se dau lucrurilor, actelor, oamenilor, fenomenelor, după felul raportului lor cu viaţa.

Se consideră, firește, ca punct de plecare universal admisibil, că *viaţa* în sine este, ea însăşi, acceptabilă şi demnă de a fi trăită. Căci poate exista şi o atitudine principial negativă faţă cu viaţa: *Pesimismul.*

O etică a pesimismului, dacă s'ar elabora consecvent, ar duce la valorificarea acelor acte şi fenomene, fiinţe şi manifestări cari ar contribui la distrugerea acestui rău iremediabil, viaţa.

Ştiinţa vieţii în genere, individuale şi colective, poate şi trebue să arate că sunt lucruri, fenomene şi acţiuni omeneşti cari au de efect afirmarea vieţii, individuale sau sociale, şi altele cari tind la distrugerea ei.

Nu se poate spune, pe acest temeiu, că unele acte sunt *bune* şi altele *rele*? Că se poate trăi just, cum se poate trăi, cu o expresie fericită a lui GOETHE, *falş*? Că natura are răspunsuri hotărîte de mai înainte pentru acei cari îi ascultă şi pentru acei cari îi calcă legile şi voinţa?

„Fiinţa care trăeşte falş e distrusă repede. Când se calcă legile naturei, se trezeşte parcă în natură un fel de ciudă. Şi când natura urăşte, ea îşi arată aceasta foarte lămurit... O existenţă sterilă, decădere timpurie, iată fructele cari îi arată rigoarea" (GOETHE).

Tot aşa vorbeşte şi experienţa naturalistului şi a medicului „Natura exercită o judecată discretă, înceată şi blândă, dar inevitabilă; ea cu-

noaşte şi acele abateri care fug de ochii oamenilor şi nu sunt atinse de legile lor. Urmările lor se întind peste generaţii. Şi nepotul, care caută desperat misterul suferinţelor sale, poate găsi deslegarea în păcatele strămoşeşti. Ne este în destul de cunoscut că starea de slăbiciune, ba chiar bolile semenilor noştri, îşi au rădăcina mai mult în partea morală decât în cea fizică şi că numai printr'o cultură superioară de un gen cu totul altul, al cărei început se poate face chiar în noi, se pot înlătura şi poate chiar stârpi. Medicul, despre partea lui, are de arătat mântuirea tocmai acolo unde o caută moralistul şi predicatorul. Să nu credeţi, iată ce zicem noi din cea mai adâncă convingere, că veţi păstra pe oameni sănătoşi fără să-i faceţi mai buni şi mai morali" (FEUCHTERSLEBEN).

2. Se mai poate dovedi că acţiunile omeneşti, având, ca or-ce fenomene din natură, cauze şi urmări necesare, ele influenţează în mod inevitabil cercul vieţii sociale, fie în bine, fie în rău. Vieaţa individului nu se poate închipui izolată şi izolabilă de aceea a organismului social, cum nu se poate închipui o frunză în afară de fiinţa copacului din care şi pe care a crescut.

Din cauza acestui raport necesar organic, între vieaţa individuală şi manifestările ei de o parte, şi între fiinţa totului social, de alta,—natura, în sistemul finalist al creaţiilor ei biologice, a trebuit să asigure, într'un fel sau altul, normalitatea acestui schimb de influenţe reciproce dintre individ şi societate, în vederea conservării fiinţelor şi unităţilor colective sociale. Ea n'a putut să aştepte până să se lămurească intelectul omenesc asupra naturei acestor raporturi. Ea a trebuit să

pună şi a pus bazele biologice ale conservării sociale chiar în plăsmuirea organismului psihofizic individual.

Natura a pus în om porniri înăscute, instincte, care au de scop şi de efect conservarea socială. Actele desinteresate, jertfele pentru omenire, noblețea manifestărilor altruiste nu ni se arată, astfel, ca produse intenţionate, artificiale ale voinţei omeneşti, nu sunt produs convenţional al influenţelor din afară, al propagandei, educaţiei, deprinderii. Au şi acestea, negreşit, partea lor de efect. Dar acţiunile nobile şi frumoase îşi au isvorul firesc în rădăcinile adânci ale constituţiei sufletului omenesc, ele cresc din natura omului cum se desvoltă floarea din puterile de vieaţă ale tulpinei. Isvorul lor se găseşte într'un instinct primitiv, natural. Educaţia, cultura nu le *creiază*; nu fac decât să desvolte germenii preexistenţi, puşi de natură, şi să perfecţioneze tendinţele lor de manifestare firească. Acolo unde n'ar fi nimic dela natură, arta educaţiei celei mai perfecţionate n'ar putea face nimic.

Isvorul acţiunilor bune, morale, este deci de căutat şi de stabilit în însăşi constituţia naturei omeneşti.

Iată a doua problemă a eticei ştiinţifice, formulată odată cu indicarea ipotezei unei soluţii probabile.

3. Dacă săvârşirea binelui e supusă unei cauzalităţi naturale, atunci şi răul e un produs firesc, supus unei cauzalităţi care trebue căutată tot în năuntrul naturei omeneşti.

In cazul acesta, unde este meritul şi demeritul? Iată altă problemă.

Dacă omul este legat în lanţul strâns al cau-

zalităţii universale; dacă, în şirul nesfârşit de cauze şi efecte, omul, privind spre partea ascendentă, se poate considera ca un efect, privind spre partea descendentă, ca o cauză a unor urmări necesare, atunci unde e *libertatea* lui de acţiune?

Şi dacă libertatea lui dispare în această înlănţuire a cauzalităţii cosmice, unde mai e *răspunderea* lui?

In ce raport stă cauzalitatea cu libertatea? Determinismul, aplicabil funcţiunilor voinţei, ca formă a cauzalităţii universale raportate la fenomenele psihice, nu ridică omului libertatea şi deci responsabilitatea şi meritul sau demeritul actelor sale?

Dela deslegarea acestei probleme capitale a Eticei atârnă justificarea dreaptă a caracterizării faptelor şi judecăţii morale a oamenilor.

In formularea problemelor, nu e nevoie să îngrămădim, dela început, lista terminologiei tehnice a sistemelor şi soluţiilor. Aceasta va veni treptat, la timp. Se înţelege dela sine că în jurul problemei libertăţii se vor discuta teoriile *liberului arbitru, determinismului* şi *fatalismului.*

4. In legătură cu problema precedentă, se pune în mod firesc altă întrebare: ce se întâmplă omului în cazul când îndeplineşte acte considerate ca bune? şi ce, în cazul contrar? Are pentru el vre-o urmare felul conduitei lui? Există alte recompense şi pedepse, de ordine morală, în afară de cele atribuite voinţei divine sau autorităţii statului?

Aceasta e problema *sancţiunii.*

Şi fiindcă am numit cu numele ei tehnic una

din probleme, să le numim în acelaş fel pe toate.

Prima problemă, e a *criteriului moral.*

A doua problemă, e a *fundamentului* moral.

A treia problemă, e a *răsponsabilităţii morale* sau a *libertăţii.*

In fine, a patra, e aceea a *sancţiunii.*

Iată o serie de chestii capitale, în jurul şi năuntrul cărora se formulează şi se discută altele însemnate, alcătuind, toate la un loc, coprinsul filosofiei morale, sau al *Moralei filosofice.*

In fine, va trebui să se elucideze înnaintea raţiunii înţelesul temeinic şi valabil al noţiunilor curente în limbagiul etic: *virtute, datorie, dreptate, umanitate, caracter.*

Corespund aceşti termeni unor realităţi obiective, de natură etică? Ori sunt numai nişte termeni învechiţi, cari n'au nici-un fond real?

Va trebui să se arate că ele se raportă la categorii de acte şi însuşiri, cari, prin natura lor, au tendinţa statornică de a afirma or de a infirma vieaţa. Atunci, înţelesul lor positiv va fi încărcat de toată obligativitatea ce o dă ştiinţa.

Lămurirea acestor noţiuni etice şi urmărirea aplicaţiunii lor la fenomenele concrete ale vieţii inter-umane, aparţine domeniului coprins în *Etica practică* sau *Morala aplicată.*

Planul lucrării

Nu despre planul „Eticei" e vorba în acest capitol. Nu există un plan obiectiv al Eticei, cum

nu există un plan universal, definitiv, al nici-unei ştiinţe.

Cu procesul de elaborare şi de expunere a unei ştiinţe intrăm în domeniul subiectivităţii. Ideile şi problemele constitutive ale coprinsului unei ştiinţe pot fi prezentate în atâtea feluri, câte individualităţi intelectuale diferite sunt. Nu e ştiinţă cât de exactă, în care înlănţuirea şi dispoziţia ideilor, în clădirea unitară a unei lucrări de formulare a problemelor şi de căutare a soluţiei lor, să nu poarte pecetea personalităţii mintale a autorului.

Cu atât mai evidentă este această necesitate psihologică în ştiinţele filosofice. Planul construcţiei atârnă de cauzalitatea subiectivă, cauzalitate de natură logică şi psihologică, şi adesea de natură practică,—etică sau pedagogică— a datelor, premiselor, mijloacelor şi scopurilor. In fie-care gânditor şi scriitor stă, în adâncul conştiinţei, lumina unei ţinte finale, către care merg toate ideile şi combinările lor în judecăţi şi silogisme, şi care inspiră, în mod temeinic linia lor de înaintare şi chipul lor de cristalizare.

E un sentiment al artei ? E o trebuinţă a demonstraţiei? E o condiţie a clarităţii ? Subiectivitatea are atâtea cerinţe şi moduri de manifestare.

In planul lucrării de faţă, mi se pare justificat ca, înainte de a începe opera de clădire, să se înlăture teoriile cari duc la negarea ei, *pesimismul* şi *scepticismul etic*; apoi, să se arăte metoadele şi mijloacele întrebuinţate în constituirea ştiinţifică a Eticei; şi, delimitându-se întinderea domeniului ei şi caracterul ei distinctiv ca ştiinţă,

să se indice, în o repede orientare generală, raporturile cu alte ştiinţe apropiate, afinităţile şi deosebirile esenţiale, mai mult în scopul de a accentua trăsăturile fisionomiei ei proprii.

Lucrarea de înjghebare a sistemului se va putea începe şi îndeplini atunci aproape fără grijă de ambiguităţi şi echivocuri. Baza lui va fi aşezată pe un teren încercat şi sondat pe cât posibil în toate sensurile.

SCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITAR

CAP. II

Pesimismul

Două negaţii se formulează în contra încercării de a întemeia o ştiinţă a eticei.

Una zice: o ştiinţă a binelui este imposibilă, pentru simplul cuvânt că nu se ştie, nu s'a ştiut niciodată sigur şi nici nu se poate şti vreodată ce este binele. *Scepticismul.*

A doua negaţie zice: Ce vrei să realizezi cu o ştiinţă ca Etica? Binele? Fericirea? Zadarnic! Binele şi fericirea nu există. Vieaţa e în sine un rău şi o nenorocire. Nu merită să te ocupi cu mijloacele pentru perfecţionarea ei, căci nu merită să fie trăită. *Pesimismul.*

Această părere nu e o simplă butadă; isbeşte cu un radicalism posomorit şi doare.

Vom începe să ne lămurim cu ea.

Pesimismul tăgăduieşte valoarea vieţii, el respinge primul punct de plecare comun al unui acord posibil între cei cari vor să contribue la întemeierea unei etici universal valabile, independent de or-ce alte păreri despre lume. La ce să mai studiezi legile naturei, spre a scoate din ele nor-

mele unei vieţi ideale, dacă viaţa este în sine un rău iremediabil, şi dacă a o desvolta înseamnă a intensifica nenorocirea ?

Observăm prealabil, ca nedomirire care poate lua forma unei critici sumare, că în această negare fundamentală a valorii vieţii se cuprind două concluzii, una teoretică : negarea eticei ; alta practică : sinuciderea.

Prima concluzie, cea teoretică, a rămas implicită, şi uneori a dat naştere la contraziceri. SCHOPENHAUER, teoreticianul pesimismului, s'a ocupat şi cu problema de morală. N'a despreţuit filosofia practică şi nici n'a desvoltat-o în sensul logic al premiselor pesimismului. Etica pesimistă, consecventă cu concepţia despre viaţă ca un rău fără leac, adânc şi etern, ar duce la propovăduirea mijloacelor de nimicire a vieţii. Şi numai la acestea.

In cugetarea lui Schopenhauer e departe de a se găsi numai sfaturi pentru stârpirea vieţii. Sunt, din contră, foarte multe pentru uşurarea condiţiilor de durere şi de nenorocire a vieţii, cari nu lipsesc şi nu trebue să lipsească, de altfel, din nici o etică [1]).

Dar lucru de care s'au ferit mai ales—*et pour cause* !—pesimiştii, a fost să tragă concluzia *practică* a concepţiei lor. Sinuciderea ar fi în adevăr, singura confirmare şi verificare neîndoioasă a ideii că viaţa nu merită să fie trăită. Care teo-

1) Să se vadă, în deosebi, „Aforismele pentru înţelepciunea vieţii" şi, în general, „Parerga und Paralipomena". Ca studii mai sistematice de etică ale lui Schopenhauer, amintim: „Cele două probleme fundamentale" („Die Beiden grundenprobleme der Ethik").

retician s'a sinucis fiindcă logiceşte a ajuns la această concluzie? Cunoaştem fiinţe desgustate de vieaţă, cari n'au mai vrut să trăiască. Cunoaştem Wertheri sinucigaşi, dar Schopenhaerieni sinucigaşi, nu. Insuşi Schopenhauer, care filosofa aşa de negru şi funebru asupra vieţii şi lumii ca voinţă, a ştiut să se împace destul de prudent şi de cuminte cu condiţiile existenţei pământeşti. Ba încă, aşa de bine, că la vârsta de şapte zeci de ani, răspunzând unei felicitări în ziua aniversării naşterii sale, nu se mulţumeşte cu urarea de a împlini anii din promisiunea psalmistului, 70—80, nici cu numărul anilor fixat de Herodot pentru vieaţa omului, cam tot atât ca şi în Psalm; şi aminteşte că „sfânta Upanişada spune în două locuri: 100 ani este vieaţa omului; şi Mr Flourens, *de la longévité*, socoteşte tot aşa. *Asta e o mângâere*". Fie că punea plăcerile vieţii în cugetare sau în binefacere, tot una e. Fapt e că se găsea legat de vieaţă şi aşa de mulţumit de dânsa, că nu se îndura s'o părăsească. In ultimele momente, înainte de moarte, îi părea rău că nu mai poate trăi, ca să mai sporească „Parerga" cu unele adăugiri însemnate; iar, în vederea trecerii sale din lumea aceasta, a ţinut să-şi arate în testamentul său, redactat în 1852 şi revăzut în 1859, cu un an înaintea morţii, sentimentele sale umanitare şi politice, prevăzând un fond de ajutor „pentru soldaţii rămaşi invalizi din lupta pentru păstrarea şi restabilirea ordinei legale în timpul răsvrătirilor şi tulburărilor din anii 1848 şi 1849".

Caşi filosofii, tot aşa găsiau şi poeţii pesimişti acomodări cu vieaţa, deşi o blestemau şi inspirau atâta desgust de dânsa cetitorilor, încât aceştia, ca unii din lectorii lui Werther al lui

GOETHE—care de altfel numai pesimist nu era—se grăbeau să se omoare. LORD BYRON zicea: „e ceva mai bun decât or-ce: să nu mai fii". Dar îi plăcea vieaţa, ca să poată scrie frumoase poezii în contra ei,—şi pentru alte motive.

Nu consider arătarea acestor contraziceri ca o respingere critică serioasă a pesimismului. Nu cu argumente *ad hominem* se combat concepţiile greşite.

Pesimismul şi-a găsit mai multe feluri de formulări: unele sentimentale, de ordin poetic, literar; altele scoase din consideraţii teoretice, cari aparţin filosofiei.

Acestea din urmă ne interesează în special. Totuşi, nu vom trece fără a spune o vorbă despre cele dintâiu.

1. Pesimismul subiectiv sau literar

Din experienţa sa personală, din aceea ce a văzut, a simţit, a pătimit, cineva îşi face despre lume şi vieaţă o părere, care le îmbracă în haina mohorâtă a unui tablou negru, repulsiv, înfiorător. Privind vieaţa prin întunecoasa prismă a decepţiilor, amărăciunilor, amintirilor triste, el vede şi ne arată şi nouă vieaţa desgustătoare, hidoasă, isvor numai de durere şi de jale.

Acest pesimism, care îşi varsă lacrămile şi focul suferinţelor personale în literatură, poezie, spovedanii, memorii, nuvele, romane, aforisme, corespondenţă mai mult sau mai puţin intimă, nu are altă pretenţie, în fond, decât de a oglindi stările subiective, impresiile trăite ale aceluia ce scrie sau povesteşte, numească-se el Leopardi sau

Lord Byron, Alfred de Musset sau Leconte de Lisle, Grigore Alexandrescu sau Mihail Eminescu [1]).

Să considerăm mai de aproape un caz anumit. *Ab uno disce omnes.*

Pe Grigore Alexandrescu îl găsim trecut între poeţii pesimişti.

Palid stinge Alexandrescu sfânta candelă a sperării.

Dacă a făcut o impresie aşa de puternică asupra lui Eminescu, nu e numai pentru că a fost văzut prin fondul îndurerat până la boală al poetului „Epigonilor". Este, desigur, în poezia lui Grigore Alexandrescu o notă profundă de amărăciune şi durere.

Care este natura şi explicaţia ei? Analiza ei ne-a relevat cauzele. Duc ele la concluzia unei dureri inerente, nelecuibile a lumii? Nu.

Citez constatările studiului amintit asupra „Meditaţiilor" poetului.

Negreşit, Alexandrescu vede adânc în jalea nesfârşită a durerilor lumii. El însuşi a fost adăpat din amarele ei unde. Inima lui e rănită. Gândul lui, cu tot umorul vesel şi inteligent, e înnecat în lacrămi, când se uită împrejur la tot ce-l interesează.

Cu toate acestea, chiar dacă une-ori ne vorbeşte de lume ca de un *izvor nesecat* de durere, înţelegem că, în definitiv, omul care încă *speră*, care crede în o forţă capabilă de a schimba, de

1) Asupra pesimismului lui Gr. Alexandrescu să se vadă: I. GAVĂNESCUL, Meditaţiile lui Gr. Alexandrescu.

Asupra pesimismului lui Eminescu, vezi „Studiile critice" ale lui DOBROGEANU-GHEREA, vol. I, precum şi articolul despre „Decepţionism".

la un moment la altul, axa lumii morale şi a îndrepta mersul lucrurilor pe drumul idealului, nu poate fi pus alături cu blestemătorii necondiţionaţi ai lumii şi ai vieţii. Concluzia filosofiei lui nu duce la *nirvana*, ca la singura fericire care ne desleagă din robia lanţurilor nenorocite ale existenţei. El nu se abate descurajat sub greutatea restriştelor de tot felul. Poate încă să zică:

Să stăpânim durerea care pe om supune,
Să aşteptăm în pace al soartei ajutor,
Căci cine ştie oare şi cine îmi va spune
Ce va aduce ziua şi anul viitor?

In el nu s'a stins ideia despre posibilitatea fericirii în viitor.

Mâine, poimâne, poate, soarele fericirii
Se va arăta vesel pe orizont senin.
Binele ades vine pe urmele mâhnirii
Şi o zâmbire dulce după-un amar suspin.

Nefericirea nu este dar un product fatal al naturii lucrurilor, nu e ceva inevitabil şi universal, ci o situaţie trecătoare, un accident. Nu e funcţia normală a lumii, ci o boală, şi încă o boală lecuibilă.

Ceva mai mult, el nu înţelege că *lumea* e nefericită, ci că *el* e nefericit. Restrânge la el şi asupra lui obiectul jalei sale desnădăjduite. „De ce urăşti vieaţa?“ întreabă el pe o femeie tânără. Şi nu-'i dă dreptul să se plângă, fiind încă aşa de tânără. Cât despre el, dacă e trist, el are de ce să fie. Cauzele întristării sale le pune în încercările amare prin cari a trecut în viaţă.

Eu nu voiu să adaug a ta melancolie,
Să-ţi zugrăvesc *icoana durerii omeneşti.*
Să desfăşor în ochi-ţi a mea copilărie...
. . . . . .

Să-ţi arăt împrejuru-mi un larg cerc de morminte
In care dorm fraţi, rude, părinţi ce mi-am iubit;
Să vezi *ce e durerea*, să vezi d'aveam cuvinte
Când chiar de providenţă nevrând m-am îndoit.

Să vezi apoi în lume cumplita răutate...

Durerile mari ale vieţii lui au fost perderea celor iubiţi şi răutatea vrăşmaşilor. Pentru un suflet ce debordează de iubire, de simpatie, nici nu pot fi alte lovituri mai sdrobitoare decât a perde pe cei ce-l iubesc şi a se învârti în cercul urelor nedrepte, mai ales când el însuşi nu poate urî.

Durerea d-a fi străin în lume se vede adesea zugrăvită în meditaţiile lui, (*Miezul nopţii*, p. 101) precum şi aceea suferită din răutatea oamenilor. (*Viaţa câmpenească*, p. 234).

Or-cât de sfâşietoare ar fi aceste dureri, ele nu pot contribui la o concepţie pesimistă a vieţii, decât dacă ar fi urmate de concluziile: 1) fiind-că este moarte, viaţa e un rău, şi 2) fiind-că sânt oameni răi în lume, nu pot fi şi buni, nici în prezent, nici în viitor.

La aceste concluzii, or-cum s'ar judeca ele din punct de vedere logic, n'a ajuns Alexandrescu.

Din contră, despre *evoluţia morală a omenirii* şi a patriei lui, poetul nu are nici-o îndoială. Când, în „Umbra lui Mircea la Cozia", admiră eroismul vremilor de altă-dată şi scrie:

Au trecut timpii aceia, timpi de fapte strălucite,
Însă triste şi amare; *legi, năravuri se îndulcesc*:
Prin ştiinţe şi prin arte naţiile înfrăţite,
In gândire şi *în pace* drumul gloriei găsesc.

Înţelege şi admiră trecutul, cu luptele lui glorioase; dar înţelege asemenea şi laudă măreţia specială a veacului său, întrevede şi arată linia de evoluţie socială, care se desfăşoară către pace şi înfrăţire. Nu deplânge decăderea virtuţilor războinice, când le vede înlocuite cu virtuţile păcii şi ale progresului.

Pentru câţi-va răi nu desperează de omenire. E mâhnit de existenţa lor.

Dar tot se află încă virtuţi, şi viitorul
In ele se încrede, aşteaptă ajutorul
Ce îl aduc la naţii bărbaţi mântuitori.

Nici de *vieaţă* nu are el o ideie preconcepută; n'o judecă, în mod absolut şi de mai înainte, ca rea. Când vede o tânără femee că plânge, că-şi blestemă vieaţa, că doreşte să nu mai fie, el nu-i dă dreptate, nu-i zice, cum i-ar zice un pesimist: „eşti d'abia la începutul durerilor, aşteaptă să vezi mai încolo; pân' aci n'a fost nimic. Dacă ai curaj însă, mai bine ai face să treci mai de grabă în *Nirvana*". El nu-i spune astfel de orori, nu; ci o mustră

Tu n'ai deşertat cupa ce încă este plină:
Tu nu ştii de-ţi păstrează *otravă* sau *nectar* (p. 125)

Gr. Alexandrescu nu şi-a putut susţine această înaltă poziţie sufletească în toate punctele ei de atac. Nu e vorbă, curajul lui a slăbit într'o ches-

tiune în care şi cel mai tare suflet slăbeşte. Dintre dispoziţiile firii, cu una nu se putea împăca dânsul, mai ales aceasta îi făcea să-i sângere inima, să i se întunece orizontul vederilor, să se îndoiască de bine, de vieaţă, de D-zeu: *Moartea*!

O, să nu-i vorbiţi de această fatală lege a firii. El nu vrea să ştie că, pentru vieaţa totului, moartea este ce este uitarea pentru individ. Câte gânduri, câte dureri şi impresii n'au trecut şi au dispărut din noi! Şi noi zicem că am rămas aceiaşi, că ducem vieaţa mai departe. Ce ne pasă de uitarea câtorva, ba atâtor fapte sufleteşti? Ce ne pasă de moartea lor, dacă sufletul trăieşte mai departe? Conştiinţa distrugerii *părţii* poate consola partea cu ideia că *totul* va continua d'a fi? Iată chestiunea, la care Alexandrescu nu se poate învoi a răspunde afirmativ.

Neputinţa d'a admite, ca o necesitate ineluctabilă, şi a primi deci, cu rezemnare înţeleaptă, *moartea*, desfiinţarea conştiinţei individuale a omului,—iată marea cauză a celor mai adânci dureri ale lui Alexandrescu, iată ce-l face câte-o dată a vedea toate lucrurile mai negre decât le ştie singur că sânt.

Când voieşte să zugrăvească „icoana durerii omeneşti", el se gândeşte să-ţi arate „un larg cerc de morminte în care dorm fraţi, rude, părinţi". Enumerându-ţi fiinţele iubite, câte i-a răpit lui moartea, el te priveşte în ochi, spre a-ţi vedea uimirea compătimitoare, zicându-ţi:

Să vezi ce e durerea, să vezi d'aveam cuvinte,
Când chiar de providenţă, ne-vrând m'am îndoit.

Dacă revolta în contra morţii l-a adus în stare pe el, suflet credincios, să se îndoiască de D-zeu,

BIBLIOTECA UNIVERSITĂŢII

să devină une-ori ateu, cum să nu admitem că durerea pricinuită de această lege nemiloasă a firii l-a putut face câte-o dată să se îndoiască şi de soarta şi fericirea omenirii şi să vadă totul în doliu ?

Ast-fel ies din inima lui uneori oftări sfâşietoare. Gândirile din unele strofe, dacă le-am ceti izolat, în afară de totalitatea operii lui, ne duc aproape sigur la conclusia că poetul era un desperat, un pesimist. Strofe de felul acesta găsim mai ales în poesia întitulată *Meditaţie* (p. 87). Citez două :

A, întorcând privirea spre vremile trecute
Şi ne'ncetat pământul văzându-l pustiit,
Văzând tot aste rele, tot zile neplăcute,
De *soarta omenirii din suflet m'am mâhnit !*
. . . . . .
Dacă în cartea soartei omu-ar şti să citească,
Să-şi afle fieş-care grozavul viitor,
Cine-ar mai vrea, stăpâne, aicea să trăiască,
Când *lumea e* de *chinuri nedeşertat isvor ?*

Ar fi cel puţin tot aşa de injust a trage de-aci conclusia că Alexandrescu a fost pesimist, că credea în nefericirea organică şi nelecuibilă a lumii, pe cât ar fi de injust a-l socoti ateu, pentru unele şovăeli în credinţa lui pe ici pe colo. Secretul şi motivul posomorâtelor gânduri de mai sus îl găsim îndată ce, în loc de-a le considera izolat, le punem în legătură cel puţin cu începutul poeziei. Poetul se află înaintea unui frumos apus de soare de toamnă. Frunzele galbene, semănate pe dealuri, îi aduc în suflet un roiu de idei triste. De-odată, căderea acelor frunze moarte îl face să se gândească la sfârşitul vieţii omeneşti.

O, cum vremea cu moartea cosesc fără 'ncetare !
Cum schimbătoarea lume fugind o re'nnoiesc !
Câtă nemărginită pun ele depărtare
Intre cei din morminte şi-aceia ce doresc !

Unde atâţi prietini plăcuţi din tinereţe ?
Unde acele fiinţe cu care am crescut ?
Abia ajunşi în vârsta frumoasei tinereţe,
Ca ea, fără-a se întoarce, ca dânsa au trecut !

Iată vechia şi cea mai adâncă rană deschisă ! In aceste dispoziţii sufleteşti, contemplând câmpia Brăilei, teatrul luptelor eroice, el vede ca o zădărnicie copilărească totul : gloria, mărirea, căutarea fericirii. Totul e negru înaintea lui. La ce bun toate, dacă murim ? iată ce reiese la fie-care rând din amarele lui versuri. Marea nenorocire a lumii, e moartea. Mai e una : răutatea omului ; dar răutatea e trecătoare. „Legi, năravuri se 'ndulcesc". Moartea însă este eternă.

Nu vedem oare, tocmai în acest pasionat regret al morţii, o probă că Alexandrescu numai pesimist nu era ? De ce ar deplânge el moartea, dacă ar crede că vieaţa este un rău, că nu merită a fi trăită ?

Nu, Alexandrescu este numai trist, mâhnit, şi anume pentru viaţa *lui*, nu pentru viaţa în genere ; pentru soarta *lui*, nu pentru soarta lumii.

Unul din punctele, cari arată superioritatea sufletească a lui Alexandrescu, este putinţa d'a deosebi şi d'a menţine deosebirea între aceste două idei. Una este viaţa şi fericirea lui, alta este viaţa şi fericirea lumii în genere. El ştie că soarta nu i-a hotărât o viaţă fericită, *lui* ; dar crede că pentru omenire s'a hotărât ca, mai curând sau mai târziu, lucrurile să se schimbe în bine. In aceeaşi

carte, unde stă scris destinul lui amar, stă scris un viitor mai bun pentru lume. Tăria sufletului lui Alexandrescu stă tocmai în resistența la pornirea obișnuită d'a confunda soarta lumii cu a noastră, d'a vedea totul prin stările noastre de durere sau de veselie ; și de-a crede că toate sânt negre, pentru că sufletul nostru e trist, și toate sunt îmbrăcate în zâmbet, pentru că în inima noastră râde fericirea. In astă greșală cad mulți, și dintre cei mai mari.

Așa în „Anul 1840", pe care îl credea mântuitorul lumii, el zice, comparând soarta sa cu a omenirii :

Puține aș vrea, iubite, din zilele-mi perdute,
Zile, ce 'n vecinicie 'și-au repedele zbor ;
Puține suvenire din ele am plăcute :
A fost numa'n durere varietatea lor.

Prin urmare, experiența trecută l-ar face să nu mai aștepte, să nu mai spere nimic.

Dar pe tine, an tânăr, te văz cu mulțumire ;
Pe tine te dorește *tot neamul omenesc !*
Și eu sânt mică parte din trista omenire.
Și eu a ta sosire cu lumea o slăvesc.

Nu pentru el, nu pentru binele său propriu îl așteaptă.

Eu nu iți cer în parte nimica pentru mine,
Soarta-mi cu a mulțimii aș vrea să o unesc.
Dacă numai asupră-mi nu poți să aduci vre-un bine,
Eu râz de a mea durere și o desprețuesc.[1])

1) Analiza dela pag. 95, până aci, e extrasă în fragmente, din studiul meu asupra poetului GRIGORE ALEXANDRESCU.

In pesimismul literar, sentimental, se exprimă şi se judecă *o vieaţă*, nu „vieaţa" însăşi. Nu se poate afirma şi susţine, pe baza datelor lui, că viaţa în sine, că vieaţa ca atare, e rea, nefericită, nedemnă de trăit.

Şi el nu încetează de a fi pur subiectiv, chiar când e mai mult decât numai individual, când e colectiv, când e pesimismul unei epoce, când exprimă sufletul unei societăţi întregi.

Nu s'a afirmat de unii critici literari, de unii psihologi istorici, că pesimismul e caracteristica secolului al XIX-lea, că LORD BYRON, LEOPARDI, ALFRED DE MUSSET au formulat sbuciumul sufletului colectiv contimporan, că în poezia lor răsună ecoul durerii universale, acea durere pe care filosofia timpului a căutat să o explice şi să o reducă, prin raţiune şi consideraţii principiale, la însăşi esenţa constitutivă a lumii şi vieţii?

Chiar dacă s'ar admite caracterizarea veacului al XIX-lea ca pesimist, în trăsăturile lui dominante, aşa cum se găseşte oglindit în sentimentalitatea lirică a timpului, pesimismul lui rămâne tot subiectiv. Şi nu e deloc un paradox a considera universalitatea simţirii unei epoce ca subiectivă.

Unii au crezut că pot explica pesimismul epocei prin condiţiile politice, sociale, economice ale ei; în special, cauzele pesimismului din poezia românească au fost puse în desiluziile produse de mişcarea social-politică dela 1848,

Nu stă oare, la baza acestor încercări de explicare cauzală, credinţa că au fost anumite cauze şi împrejurări, determinate în timp şi spaţiu, cari au putut da naştere unui sentiment de descurajare şi desperare, şi că pesimismul timpului ex-

primă felul de vieaţă a timpului, oglindeşte apreciarea conştiinţei lui despre vieaţa posibilă în acea epocă—şi nimic mai mult?

Se poate, filosoficeşte, trage concluzia, din plângerile unui om sau ale unei societăţi date, că vieaţa în sine, din toate timpurile, din toate locurile, din toate societăţile e rea, nesuferită, nedemnă de trăit?

Chiar când LEOPARDI zice:

„Odihneşte-te de veci, inimă obosită...
Nimic nu merită repedea ta bătaie;
Pământul nu face nici cât un suspin.
Numai durere şi plictiseală ne oferă viaţa;
Altceva nimic.
Lumea-i murdărie"...

...înţelegem că e biata inimă obosită, a poetului care-şi plânge avânturile zadarnice spre fericire. Cum o să lupte filosofia şi ştiinţa, cu arme logice, în contra unui plânset al restriştei? Ele nu au altceva de făcut, decât să-l constate ca fapt, să-l înţeleagă, să-l explice. Nu-l pot respinge. Cum să negi o stare de suflet? Durerea există şi se exprimă în limbajul ei natural sau în acela al artei, în poezie, în muzică. După ce ştiinţa sufletului a explicat genesa sentimentului, mai poate doar să vină critica estetică şi să aprecieze frumuseţea exprimării lui.

2. Pesimismul obiectiv sau filosofic

Alta este atitudinea filosofiei faţă de pesimismul care nu caută să exprime numai un sentiment personal, ci vrea să dovedească, prin argumente, că durerea este o proprietate esenţială,

constitutivă, a naturei lucrurilor, a lumii şi vieţii.

Când un filosof afirmă că nu e vorba de suferinţa lui, ci de mizeria fundamentală a realităţii şi a existenţei, ca atare; şi se face forte să probeze că lumea e astfel constituită, în adâncul firii ei, încât nu poate produce, ca fruct natural al ei, decât durere; când aduce consideraţii raţionale spre a dovedi că vieaţa, ca eflorescenţă a esenţei intime a naturei, nu e decât quintesenţa durerii universale, a unei dureri iremediale, care creşte, se multiplică, se diferenţiază, evoluând treptat cu evoluţia vieţii; se înţelege că la o astfel de concepţie nu se poate răspunde cu mângâieri sentimentale.

La argumente trebue să se răspundă cu argumente.

Cari sunt consideraţiile, pe temeiul cărora caută pesimismul obiectiv să-şi demonstreze teza sa?

Se pot distinge, cu PAULSEN, trei feluri de argumente: argumentul psihologic [1]), argumentul moral, şi cel cultural-istoric.

Prin argumentul psihologic se crede că se poate stabili că în vieaţă predomină durerea. Prin cel moral, că vieaţa se desfăşoară în mod desgustător, privită din punctul de vedere a idealului. Iar prin argumentul cultural-istoric se adună probe cari tind la concluzia că, în loc să meargă spre îndreptare, lumea se scufundă tot mai mult în prăpastia răului.

Cum se argumentează în fiecare din aceste demonstraţii? Schiţăm cugetarea pesimistă în consideraţiile ei cele mai esenţiale.

---

1) Numit de PAULSEN „hedonistic". *System der Ethik*, I, p. 288.

Argumentul psihologic.—Cea mai însemnată afirmaţie a psihologiei pesimiste este că durerea e fenomenul positiv, plăcerea fenomenul negativ al sufletului. Durerea se naşte în mod firesc din funcţiunile vieţii, plăcerea e numai intermitenţa trecătoare a durerii. Ca să ajungă la această părere, SCHOPENHAUER se întemeiază pe întreaga sa filosofie. In psihologia sa metafizică, el considera *voinţa* cu esenţa realităţii. Voinţa, ca fond absolut al lumii, tinde să se obiectiveze, şi, „oarbă" în tendinţele ei la început, îşi creiază ca instrument al ei inteligenţa. In alcătuirea biologică a fiinţelor organizate, voinţa de a fi se manifestă prin instincte, din funcţionarea cărora se nasc trebuinţele.

Trebuinţele, oglindite în conştiinţă ca cerinţe imperioase, împing fiinţele la activitate pentru îndeplinirea lor. Şi această îmboldire a trebuinţelor e simţită ca „durere".

Deci, primul glas al vieţii, primul strigăt al voinţei de a fi, accentuat sub forma instinctului, e ţipătul dureros al trebuinţei. Fiinţa nu se linişteşte, până nu găseşte mijlocul de a satisface cerinţa poruncitoare a voinţei. Şi tot timpul cât se frământă, străduindu-se să îndeplinească ordinul nevoii, sufletul stă sub boldul ascuţit, înţepător, al instinctului,—sub durere.

După satisfacerea trebuinţei, urmează saţietatea, plictiseala sau desgustul—alte forme de conştiinţă *neplăcute*.

Astfel că viaţa se leagănă între durerea trebuinţei, care porunceşte îndeplinirea cererii instinctelor, şi între urmările fatale ale acelei îndepliniri,—desgust şi plictiseală.

Adunate puţinele momente de pauză trecătoare

a durerii, ce sunt ele, faţă de fondul permanent al desfăşurării vieţii sufleteşti ? Nişte simple antr'acte în marea dramă a existenţei.

Strânse toate la un loc, mulţumirile vieţii fac o sumă de nimic, în faţa masei enorme a stărilor de suferinţă de tot felul.

Şi-apoi... cine ştie, de este mai bine:
A fi or a nu fi ?... Dar ştie or-cine,
Că ceea-ce nu e, nu simte dureri —
Şi multe dureri-s, puţine plăceri.
(*Eminescu*, Mortua est).

Viaţa a ieşit aşa de imperfectă din atelierul naturei, încât o vedem alergând zadarnic, la toate vârstele, după o iluzie care nu se prinde, după fericire.

Insăşi alcătuirea conştiinţei nu îngădue realizarea fericirii. Când poţi zice că ţi-ai împlinit dorul, ţi-ai isvodit idealul, ţi-ai atins aspiraţiile ?

Când ? In prezent ? Prezentul e un punct matematic în linia timpului. Vorbeşti de el, şi a şi trecut. Trecutul, nu mai este. Viitorul, nu e încă. Numai amăgire şi iluzie.

Şi apoi vieaţa, în totalitatea ei, e aşa de scurtă ! Parcă însăşi natura, creând-o, a vrut să arate că nu-i dă importanţă. Trecătoare ca florile câmpului, ca zăpezile de anţărţ, aşa ne-apare noă oamenilor vieaţa noastră.

Şi cum este vieaţa totului ? Un accident trecător în natură, o modificare întâmplătoare a combinaţiilor materiei, care a ieşit şi ea, cum a putut, din capriţiul hazardului, şi care durează, cum zice poetul, „l'espace d'un matin".

Avem clipa, avem raza care tot mai ține încă...
Cum s'o stinge, totul piere ca o umbră 'n întuneric,
Căci e vis al neființei universul cel himeric..

Argumentul moral.—Și, pe lângă că vieața e prada durerii, și e așa de scurtă, ce operă neglijentă a naturei mai este ea! Priviți mulț mea ființelor, chiar a celor omenești, regii creații! Numai prostie și răutate. Dacă se ridică dintre ei vreunul, ca o excepție de înțelepciune și de noblețe, e otrăvit ca Socrate, e răstignit ca Christos. Astăzi, e drept, atâtea milioane de oameni se numesc creștini. Fățărnicie. Dacă s'ar ivi Christos din nou printre ei, din nou i-ar pune coroană de mărăcini pe cap și l'ar răstigni din nou. „Dacă a-ți cunoaște de aproape pe acești bipezi, scrie FRIDERIC CEL MARE în corespondența lui, dacă i-ați cunoaște cât sunt de desgustători în intimitatea lor sufletească.."

Nu spera, când vezi mișeii
La isbânzi făcându-și punte.
Te-or întrece nătărăii,
De ai fi cu stema 'n frunte.

spune și EMINESCU în *Glosa* lui.

Și o întreagă literatură își ascute privirile să vază mai adânc în infirmitățile constituției morale a omului. Romancieri, poeți, cugetători se întrec să arate, cum totul se reduce, în vieața omenească, la porniri meschine, la interes. Virtuțile ? Avânturile eroice ? Manifestările nobile ? Toate, o comedie meșteșugită a egoismului deghizat și șiret.

„Uf! ce lume! exclamă Hamlet. O grădină ne îngrijită, în care cresc buruenile în voia lor. Nu-

mai plantele răufăcătoare şi proaste se desvoltă în ea şi o stăpânesc".

Şi EMINESCU adaugă, precizând:

Nedreptul şi minciuna al lumii duce frâu.

Argumentul cultural-istoric. — Să fie cel puţin speranţa că, cu timpul, genul omenesc se va înnobila, omenirea va deveni mai bună, fericirea mai sigură? Nu! Din contră: cu cât va trece timpul, omenirea va deveni mai rea şi fericirea va fugi şi mai departe de vieaţa pământească. Aşa vor legile desvoltării fireşti.

Mai întâiu, cu cât creşte cultura, cu atât se înmulţesc trebuinţele. Intre un fenomen şi celalt este o legătură necesară, indisolubilă. Cultură, la urma urmelor, însemnează născocirea mijloacelor destinate a satisface trebuinţele. Cu cât tehnica mijloacelor menite a întâmpina nevoile vieţii e mai ingenioasă, cu atât cultura e mai superioară. Dar cine zice nevoi, trebuinţe, zice ocazii de nemulţumire, de durere. Şi cine zice satisfacere de trebuinţe, presupune, ca urmare fatală, starea inevitabilă de saţietate, de desgust şi plictiseală.

Cultura dă mai multe prilejuri de suferinţă.

Şi apoi, desvoltarea mai prezintă o latură, din care se vede creşterea durerii în lume.

In opera istorică a evoluţiei vieţii se coprinde atât desvoltarea individuală, sub aspectul creşterii *inteligenţei* şi a *sensibilităţii*, cât şi desvoltarea *socială*.

Inteligenţa, operând tot mai puternic cu imagini noui, cu noţiuni înmulţite, cu judecăţi mai rafinate, dă omului facultatea primejdioasă de a vedea mai departe în viitor, în adâncul legătu-

rilor cauzale, şi de a prevedea astfel dureri şi nefericiri, cari, dacă nu sunt actuale, nu tulbură mai puţin, prin siguranţa lor, sufletele. Temeri noui, griji noui, se nasc în conştiinţă. Un nemărginit orizont, toate perspectivele viitorului, se deschid astfel înaintea minţii cu tabloul unei vieţi pândite de suferinţe şi de chinuri de tot felul.

Şi la siguranţa nefericirii viitoare, tot mai întinse, contribue creşterea firească a sensibilităţii. Treptat cu desvoltarea vieţii sufleteşti, se măreşte puterea de a simţi durerea. Şi nu numai durerile personale, ci şi pe ale altora. Căci mişcarea de rafinare a sensibilităţii coprinde şi facultatea simpatiei, care reproduce în noi stările de conştiinţă ale altor fiinţe, oameni sau animale. Câte prilejuri de a suferi! Nevoile tuturor fiinţelor îndurerate se vor repercuta în sufletul, tot mai simţitor, al omului, care devine astfel un centru de răsunet al suferinţei universale, un focar de concentrare a durerii din lume.

Dar evoluţia *socială*, un semn, o urmare şi o cauză a progresului istoric, ce însemnează, la rândul său, decât îmmulţirea legăturilor, zise de solidarizare, prin care individul e strâns tot mai tare în lanţurile legilor biologice ale organismului social? Asta nu duce la scăderea acelei independenţe, care dă omului iluzia libertăţii şi farmecul personalităţii?

Inmulţirea îndatoririlor, a scopurilor generale obligatorii, născute din complexitatea raporturilor sociale şi din aspiraţiile vieţii colective, nu dau naştere la noui sbuciumări, la noui deziluzii, la noui amărăciuni?

Şi în lupta pentru realizarea bunurilor comune

unei unităţi sociale, — partid, oraş, stat, patrie, neam, ştiinţă, artă, credinţă — alături de alţi oameni, şi în contra altor oameni, câte împrejurări, tot mai numeroase, de sentimente deprimante, arzătoare, chinuitoare, ucigătoare: ambiţie, invidie, gelozie, decepţie, umilinţă, ură, răsbunare, desperare!

Iată soarta ce aşteaptă pe or-ce făptură omenească simţitoare, în această vieaţă alcătuită numai pentru durere.

Valoarea argumentelor pesimismului

Tabloul e destul de întunecos. Să aducem în el puţină lumină, discutându-l.

Argumentul cel mai de seamă, cu mai multă aparenţă de ştiinţă şi utilizat ca sprijin fundamental chiar şi în celelalte argumente, este cel psihologic. De fapt, atunci când cugetarea pesimistă urmăreşte relele consecinţe ale desvoltării facultăţilor sufleteşti—inteligenţă, sensibilitate, simpatie—şi când stabileşte că rădăcina adâncă a tuturor acţiunilor omeneşti este meschinăria egoismului, temeiul consideraţiilor acestea, de ordin istoric-cultural şi de ordin moral, se scot tot din o analiză psihologică a naturei omeneşti.

Partea cea mai însemnată, cu înfăţişare de soliditate, a demonstraţiei pesimiste se reazămă pe psihologie.

Cari sunt afirmaţiile ei mai de căpetenie?

1. Durerea e fenomenul sufletesc positiv, plăcerea cel negativ, născut din încetarea durerii.

E o simplă chestie de terminologie, fără mare importanţă. Termenul de "negativ" e luat din genesa sentimentului, ca o explicare cauzală a lui. Astfel vorbeşte şi Fizica de culoarea *negru*,

față de *alb*. „Albul“ ar fi numai sinteza culorilor, „negrul“ lipsa lor; deci una ar fi pozitivă, cealaltă negativă. Însă pentru conștiință culoarea de *negru* e tot așa de pozitivă, ca sensație, cum e *albul* și *roșul*.

Dacă în viața sufletească există fenomenul *plăcere* — și pesimiștii cei mai dârji nu tăgăduesc existența lui — conștiința noastră găsește plăcerea tot așa de pozitivă ca și durerea. Iar dacă e să numim negativă plăcerea, pentru că se produce din încetarea durerii, cu același drept logic trebue să numim și durerea negativă, pentru că și ea se naște din încetarea or întreruperea plăcerii. De multe ori, nu totdauna, firește. Dar nici plăcerea nu se produce *totdauna* din întreruperea durerii.

Atunci, din o simplă considerație terminologică, chestia se schimbă în o problemă de fond.

Durerea e fenomenul de conștiință dominant și aproape permanent. Plăcerea e un accident trecător. Acest înțeles bio-psihologic îl are pozitivitatea durerii, negativitatea plăcerii. Și aceasta constitue rațiunea celeilalte afirmații psihologice a pesimismului: cantitatea durerii întrece cu mult pe aceea a plăcerii.

Argumentația ? Trebuința, ca manifestare a fondului primitiv al vieții, care e voință, își cere satisfacerea prin tonalitatea emoțională a durerii; satisfăcută, își exprimă starea de îndestulare prin desgust și plictiseală.

Psihologie tendențioasă; involuntar, desigur, cum este, tot involuntar, și superficială.

Admitem, fără îndoială, că se pot întâmpla cazuri, când cererile instinctelor și ale trebuințelor să aibă glasul durerii, — anume atunci când au fost

mult timp nebăgate în seamă, respinse, comprimate, şi când, spre a fi auzite, ascultate, îndeplinite, glasul cererii a trebuit să se urce până la ţipătul durerii. Căci instinctele şi trebuinţele naturale sunt condiţii constitutive ale vieţii, şi când se neglijează funcţionarea lor biologică, trebue alcătuirea vieţii să dea alarma, spre a înlătura primejdia.

Şi tot aşa se poate întâmpla uneori ca, după satisfacerea cerinţelor instinctelor vieţii, să urmeze sentimentul desgustului. Dar asta nu e o regulă absolută. Atârnă de modul în care se îndeplineşte satisfacerea trebuinţelor: dacă se trece peste o măsură raţională şi o mijlocie normală.

In mersul obişnuit al funcţiunilor vieţii, prima cerere a instinctului, să zicem al celui de nutriţie, nu se face sub forma durerii. *Apetitul* e chiar o stare cu o tonalitate hedonică, Unii rafinaţi îl provoacă în mod artificial. Numai dacă se amână şi se refuză îndelung alimentarea, foamea, accentuându-se, se preface în o îmboldire dureroasă, sfâşietoare, în chin. E protestarea energică a instinctului de conservare.

Cazul acesta, însă, nu e cel normal. E o excepţie pe care înţelepciunea vieţii şi umanitatea socială tinde a o face să dispară.

Dacă satisfacerea cererii se îndeplineşte la timp, ea n'a avut timp să degenereze în durere. Indeplinirea ei, apoi, este ea însăşi un prilej de stări de conştiinţă plăcute. Or-ce activitate biologică, or-ce funcţiune vitală, normal îndeplinită, e un isvor de plăcere. Lege bio-psihologică veche, cunoscută şi formulată chiar de ARISTOTEL.

Când urmează saţietatea şi desgustul? Din ex-

ces şi din abuz. Dar din acestea poate să urmeze ceva şi mai grav: boala şi chiar moartea. Nu urmează de aici că omul mănâncă numai ca să se îmbolnăvească şi să moară.

Ca să se înlăture urmările nebuneşti ale intemperanţei, au arătat omului înţelepţii din toate timpurile măsura raţională, trasă din legile vieţii, şi au formulat regula *cumpătării*, a atitudinii cuminţi faţă de ispitele lăcomiei.

Şi trebuinţa activităţii se manifestă, la început, prin o sensaţie de neastâmpăr plăcut, care cere să se descarce în mişcare. Iar acţiuniie, urmate pentru cheltuirea energiei grămădite, sunt însoţite de plăcere, fie că ele alcătuesc munca sau jocul.

Natural, dacă mişcarea, dacă activitatea se prelungeşte dincolo de o măsură justă, dictată de sentimentul vital al individului, urmarea este o istovire de forţe păgubitoare bunei stări. Durerea, boala, moartea sunt roadele excesului de lucru sau de distracţie.

Un repaus la timp, după o cheltuială potrivită de energie, e din contră o altă cauză de mulţumire, după plăcerea dorinţei de activitate şi după aceea care a însoţit activitatea însăşi.

In toate e chestie de modalitate şi de măsură. Un repaos, chiar la timp, dacă se prelungeşte mai mult, dă naştere plictiselii. La urma urmei, chiar o activitate, şi chiar şi o distracţie poate deveni prilej de durere şi de plictiseală.

Cei cari, din natură, sunt creaţi pentru suferinţă, cunosc din instinct arta de a-şi produce durere din or-ce situaţie, din or-ce mişcare, din or-ce funcţiune a vieţii. După ce ai despreţuit, din nepricepere, din lene, din aşa zisa lipsă de timp, sau din o pornire ciudată spre nedisciplină

şi contrazicere, indicaţiile subiective ale legilor naturei; şi, apoi, când dureroasa lor poruncă te-a făcut să te supui, după ce ai dus satisfacerea cerinţelor firii până la saţietate şi desgust, călcând ordinele naturei şi într'un sens şi în celalt, ce e de mirare că vieaţa ţi-e o rană nesuferită, un clocot de dureri, de care ai voi să te scapi cât mai curând şi pentru totdauna?

Nu e adevărat, însă, — aceasta e concluzia finală — că or-ce trebuinţă se exprimă prin durere şi că or-ce satisfacere a ei duce la durere.

Baza argumentaţiei pesimiste e contrară datelor ştiinţei psihologice.

2. Altă afirmaţie, pusă la temelia ştiinţifică a pesimismului, e că suma durerilor întrece pe aceea a plăcerilor în vieaţă:

Multe dureri-s, puţine plăceri.

Asta şi însemnează, în ultima analiză, că vieaţa e o nefericire: un excedent al durerii asupra plăcerii.

E cea mai categorică propoziţie a unei concepţii pesimiste despre vieaţă, şi, în acelaş timp, cea mai riscată.

Ce statistică, ce calcul s'a făcut al stărilor de conştiinţă plăcute şi neplăcute, din care să fi resultat matematiceşte că *suma* durerilor e mai mare decât *suma* plăcerilor? Nimănui nu i-a trăsnit prin cap să întreprindă o socoteală aşa de puţin serioasă, fiindcă e aşa de puţin realizabilă.

Poate cineva să facă adunarea tuturor plăcerilor din o zi şi a tuturor neplăcerilor şi să decidă, cu date precise, cu cifre, câte au fost de un fel câte de altfel? Poate să socotească nu-

meric suma totală a durerilor şi plăcerilor unei săptămâni, unei luni, unui an? Nici calculul hedonic al propriei sale vieţi nu poate nimeni să-l facă, astfel încât să aibă dreptul a vorbi de rezultate exacte, matematice, ştiinţifice.

Ce departe va fi caracterul positivităţii, de afirmaţia asupra vieţii *altuia!* Cine şi după ce semne sigure, obiective, poate decide despre gradul de nefericire sau fericire al altei conştiinţe, în care nu poate să se uite direct? Singura conştiinţă în care poate privi omul, este numai a sa. Valorificarea vieţii altuia, din punct de vedere hedonic, este o interpretare supusă iluziilor antropomorfismului, în genere. Transferăm sensibilitatea proprie în altă făptură, şi ne închipuim că şi dânsa simte acelaş lucru, pe care l'am simţi noi, dacă am fi în locul ei. Suposiţia noastră apoi o obiectivăm şi afirmăm că e şi *real*, aceea ce neam *închipuit numai* că este.

Sunt mai fericiţi regii şi cârmuitorii decât simplii muritori? E mai multă fericire în o carieră decât în alta? Cine poate judeca, şi după ce măsură? Sunt oameni nefericiţi în situaţiile cele mai înalte, înconjuraţi de mijloacele externe satisfăcătoare cele mai îmbelşugate; şi sunt oameni fericiţi în condiţiile cele mai de jos şi mai grele ale vieţii. Cine n'a auzit de „Cămaşa fericitului?".

In or-ce caz, afirmaţia absolută şi pretenţioasă că *suma durerilor în lume întrece pe aceea a plăcerilor*, e *nedovedită* şi—*nedovedibilă*.

Dacă nici vieaţa unui singur om nu poate fi obiect de analiză complectă şi de calcul matematic, dar încă vieaţa unei întregi societăţi omeneşti! Dar încă vieaţa omenirii nu numai de azi, ci din toate timpurile, din trecut—şi din viitor!

Statistica, aplicabilă numai la ceeace a fost şi este, rămâne mută despre ceeace nu este încă, ci numai va fi odată. Iar în cazul de faţă, ea nu e aplicabilă nici la ceea-ce a fost şi este. Vieaţa sufletească a unei generaţii şi a omenirii întregi nu e accesibilă calculului.

3. La ce se reduc celelalte argumente ale pesimismului ?

Ne îndreptăm mai întâiu asupra celor cari au un fond psihologic. Unele din ele sunt şi respinse prin răsturnarea bazei argumentului psihologic fundamental.

Cu creşterea culturei, cresc trebuinţele. Aşa e; dar concluzia nu mai poate fi admisă, că înmulţirea trebuinţelor însemnează înmulţirea durerilor. Aceasta s'a învederat mai sus.

Desvoltarea inteligenţei şi a sensibilităţii lărgeşte orizontul suferinţii, în timp şi spaţiu ? Prevedem nenorocirile, şi le simţim şi pe ale altora ?

Consideraţie unilaterală. Puterea vizualităţii intelectuale creşte funcţional nu numai pentru perceperea în timp a răului, ci şi pentru perceperea perspectivelor bune. Din funcţiunea ei nu se naşte numai descurajarea şi desperarea, ci poate lua fiinţă şi lumina zâmbitoare a speranţei. De ce inteligenţa ar aduce în conştiinţă numai probabilităţile suferinţelor viitoare, spre a otrăvi cu ele prezentul, şi n'ar fi în stare a-şi zugrăvi un viitor după aspiraţiile lui ideale, şi a-şi însenina cu zarele închipuirii clipele mai puţin suportabile, poate, ale zilei de azi ?

Sunt visuri, cari nu se realizează ? Desigur, nu se isvodesc toate, nici totdauna. Dar nici viziunile negre, proectate în taina posibilităţilor viitorului,

nu se îndeplinesc cu certitudine. Atunci, între „visuri plăcute“ şi „coşmare“, de ce o predilecţie îndărătnică pentru cele din urmă?

Sensibilitatea mai rafinată face posibilă simţirea mai multor dureri? Şi aceasta e adevărat, dar şi unilateral. Mai e nevoie să observăm că o sensibilitate fină, deschisă în adevăr adierilor durerii, poate percepe, în acelaş timp, multe note din acordul lumii şi al vieţii, multe aspecte ale naturei şi istoriei, multe nuanţe ale desfăşurării universului moral şi fizic, în cari licăresc lumini de frumos, de nobil, de sublim, atâtea isvoare delicate de mulţumiri superioare, cari scapă unei perceptibilităţi mai închise?

Ce urmează de aici? Că şansele fericirii şi nefericirii se egalează? Nu ştiu. Legea echilibrului sau a „compensaţiei“ [1]) închipuită de EMERSON, e şi ea o hipoteză.

Că sunt naturi mai susceptibile de suferinţă, cu o sensibilitate mai specializată pentru laturea durerii, altele mai deschise farmecului escitaţiilor plăcute? Poate.

Legea rezonanţelor simpatice o găsim şi în lumea fizică; instrumentele muzicale încep să vibreze, sunând, după vibraţiile altui instrument cu ale cărui unde sonore se potrivesc vibraţiile lor.

In telegrafia fără fir, antenele receptacolului se impresionează numai de anumite unde vibratorii, cu al căror raport de lungime şi mişcare au afinitate.

Insuşi SCHOPENHAUER stabileşte o deosebire caracteristică între *eucolie* şi *discolie*, buna şi reaua

1) *Essays*, Compensation.

dispoziție habituală a vieții. „Dacă discolicului din zece afaceri îi reușesc nouă, el nu se bucură de cele nouă, ci se supără pentru aceea care nu i-a reușit; eucolicul, în cazul contrar, știe să se bucure de singura reușită și să se consoleze de perderea celor nouă“ [1])

Asta nu-l împedică pe Schopenhauer să citeze cu satisfacție pe Petrarca: „O mie de mulțumiri nu răsplătesc o durere“. Și să susție că or-cât bine ar fi în lume, numai faptul că există și rău, ne face „să nu ne bucurăm de existența lumii, ci să ne întristăm, și să preferim neființa ei, ființei“ [2]).

Dacă sunt naturi predestinate, prin organizația lor, a suferi, cum sunt altele mai susceptibile de fericire, e unilateral să se generalizeze felul de a fi al unei subiectivități, fie în sensul pesimist fie în cel optimist. Și ar fi, poate, tot așa de neștiințific a afirma că, odată cu creșterea sensibilității, crește și fericirea în lume. Din multele condiții ale fericirii, două esențiale ies în relief: organizația psihofizică individuală, cu predispozițiile ei funcționale înnăscute, și împrejurările obiective, în cari trăește acea individualitate.

4. Celelalte argumente ale pesimismului par mai degrabă niște butade capriționse ale spiritului de contrazice, sau jălanii sincere ale unei inimi rănite, explicabile prin sentiment și temperament personal.

Vieața e scurtă...

---

1) *„Aforisme pentru Înțelepciunea în vieață“.*

2) *Werke*, III, p. 656 (*v. G. v. Gizycki*, Moralphilosophie, p. 73)

Dacă ar fi de zece, de o sută de ori mai lungă, dacă ar fi eternă, ar merita să fie trăită? Şi dacă vieaţa e un rău, ar fi bine să fie eternă? Valoarea vieţii nu se măsoară cu anii. Un juriu la o expoziţie de pictură n'a voit să premieze un cap de operă, fiindcă era mic, de abia de o jumătate de metru; a preferit o pânză mare de câţiva metri patraţi. Criteriul estetic redus la sistemul metric echivalează cu condamnarea vieţii din cauză că e trecătoare.

Să mai relevăm sofisma: n'avem când trăi? Prezentul fuge, trecutul nu mai e, viitorul nu e încă?

Trecutul nu mai e! Dar e singura realitate incontestabilă, mereu la dispoziţia noastră. Il putem retrăi, aducându-l în conştiinţă, cum putem, de altfel, să aducem în conştiinţă şi viitorul, prin solul vrăjitor al imaginaţiei.

Atât trăim, ca intensitate, *cât* avem, ca stări de suflet, în conştiinţă; şi *aşa* trăim, ca valoare, *cum* sunt, în conştiinţă, stările noastre de suflet, ca tonalitate emoţională.

Şi ce tablou negru făcea pesimismul despre natura morală a omului! Egoism, interesare, calcul meschin, în toate. Filosoful HOBBES a întemeiat concepţia, scriitorul LA ROCHEFOUCAULD a răspândit-o; poeţii, romanţierii au pus-o în creaţiile lor.

Discuţia filosofică a chestiei vom face-o mai pe larg, când vom studia problema naturei morale a omului, pentru a găsi orientare în chestia isvorului acţiunilor lui morale.

Atât amintim, ca înlăturare a unilateralităţii concluziei pesimiste, că ştiinţa, aprofundând constituţia sufletului, a găsit şi porniri datorite unor instincte deosebite de egoism, chiar opuse lui.

Iar creaţiilor poeziei, ieşite din laboratorul lugubru al imaginaţiei care nu lucrează decât cu culorile culese din observaţia meschinului, opunem creaţiile ieşite din vasta închipuire a geniului lui SHAKESPEARE. Ca şi natura, a cărei fertilitate variată o imitează şi o continuă, opera lui ne înfăţişează crima alături de nevinovăţie, şi nerecunoştinţa sălbatecă alături de nobleţa desinteresată, egoismul feroce alături de jertfa sublimă, naivitatea candidă alături de perversitatea rafinată, gingăşia poetică a dragostei feciorelnice alături de murdarele apucături ale viţiului, fantazia sburătoare a visului alături de positivitatea terestră a calculului, Toată gama patimelor, toată infinita nuanţare a caracterelor, tot amestecul posibil al motivelor, toată scara de valori morale a scopurilor. Ce este îngustimea doctrinară, ce este săraca plăsmuire monotonă a concepţiei pesimiste şi egoiste, în filosofie şi artă, pe lângă uriaşa privelişte covârşitoare a realităţii ?

Resumând, constatăm că teoria pesimismului se reduce la simple afirmaţii neştiinţifice, întemeiate pe o psihologie superficială sau falşă, ori la nişte afirmaţii nedovedite, cari nu sunt decât expresia subiectivă a unui temperament personal.

5. **Optimismul. Meliorismul.** — Dacă pesimismul cade în faţa examenului raţiunii şi al ştiinţei, urmează oare că *optimismul* are dreptate ?

In ce înţeles ? Că Totul e perfect în lume şi în vieaţă şi că nu se poate să fie mai bine ? Că „tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ?“. Optimismul secolului al 18-lea, de care şi-a râs atât de spiritual şi caustic VOL-

TAIRE, mai ales în romanul lui filosofic *Candide*, a făcut, poate, ca reacție, să încline cugetarea în partea opusă a cumpenei juste. E prea bătător la ochi în desacord cu experiența generală a bunului simț, cu cel mai elementar simț critic, și cu intuiția instinctului vital al mai binelui, al progresului.

Pe de altă parte, același bun simț comun omenesc declară, prin atâtea manifestări statornice și universale, că viața nu este un rău în sine, că între a fi și a nu fi se preferă ființa; că viața nu se dă pe nimic și pentru nimic; că se apără, ca un bun, și că numai când e vorba de a se păstra viața morală individuală, și viața mai mare a mai multora, a celor iubiți, a patriei, a neamului, jertfește omul de bună voe această scurtă trecere prin raza existenței, a conștiinței individuale,—afară de cazurile excepționale ale sinucișilor, cari, firește, prin fapta lor extremă, afirmă, fără replică posibilă, că viața *lor*, în forma ei și cel puțin în clipa nimicirii ei, a fost un rău.

Desigur, consultarea bunului simț comun nu echivalează cu o demonstrare *științifică* a tezei că suma stărilor fericite întrece suma celor nefericite. O statistică, după toată regula metodei exacte, este exclusă în deslegarea problemei despre valoarea hedonică a vieții. O presumție e totuși inevitabilă. Un sentiment al adevărului, mai mult decât o demonstrare a lui.

Și acest sentiment e însuflat, pare-se, de ceva mai mult decât de simpla realitate existentă *tale quale* în prezent, e însuflat de posibilitățile imanente în constituția ei adâncă, de virtualitățile ce pulsează tainic în efortul evolutiv al naturei, efort stimulat de chemarea formelor de viață viitoare,

de efiorescența în perspectivă a fericirii ne realizate încă, așa cum germenul e chemat să se desvălue de către formele plantei pe care o poartă în el, cu ramuri, cu frunze, cu tot; așa cum mugurul e chemat să se deschiză de dorul de a fi al floarei, pe care el n'o isvodește încă și nici n'o cunoaște.

Această impulsie spre mai bine, care nu e inconștientă de imperfecțiile prezentului, nu corespunde ca concepție, nici pesimismului, nici optimismului.

Ea vede neajunsurile și relele lumii și ale vieții, dar nu se desperează; concepe o stare mai bună, și crede în posibilitatea realizării ei.

Aceasta este atitudinea mintală cunoscută sub denumirea de *meliorism*, termin inventat de GEORGE ELIOT și pus în circulație, în scrieri filosofice, de JAMES SULLY [1]). In fundamental acordat cu ideia evoluției, meliorismul crede în posibilitatea fericirii și în capabilitatea omului de a lucra pentru sporirea bunei stări generale, prezente și viitoare.

Spre deosebire și de pesimism și de optimism, meliorismul face apel la activitatea omului, stimulează încordarea lui și crede în eficacitatea efortului spre mai bine.

Optimismul duce la atitudinea quietistă: toate sunt cât se poate mai bine, în mod firesc; totul se aranjează dela sine, în sensul armoniei universale.

Pesimismul descurajează și paralizează: totul e zadarnic. Răul e iremediabil.

Și amândouă au un aer de fatalism, cu note variate de râs comod sau de jale surdă.

---

1) In opera sa *Pessimism*, 1877, tradusă și în limba franceză.

Meliorismul are înfăţişarea trează care o dă simţul răspunderii. Lumea este o vastă rezervă bogată de posibilităţi infinite, o devenire nesfârşită, în a cărei cauzalitate evolutivă voinţa şi acţiunea noastră joacă un rol însemnat. În limitele acestei condiţii, ea va fi aşa cum vom face-o noi.

6. Din discuţia problemei puse de pesimism, culegem un învăţământ.

Mai întâiu teoretic. Realitatea absolută n'o putem cunoaşte, cum este ea în sine. O cunoaştem numai cum ne apare prin organizaţia noastră psiho-etică. In special calitatea şi valoarea ei o vedem prin sensibilitatea şi temperamentul nostru, prin „sticlele colorate" ale subiectivităţii noastre afective.

Mai poate urma de aici altă concluzie decât aceea că, închişi în subiectivitatea noastră, suntem condamnaţi a vedea lumea prin prisma unor anumite sentimente ale personalităţii noastre ? [1]) Putem schimba, ca într'un caleidoscop, ochianul prin care să privim realitatea ?

Da.

Şi aci urmează al doilea învăţământ, cel practic. Stă în puterea voinţei noastre, într'un grad variabil după efort şi deprindere, de a exercita un control asupra conştiinţei, de a inhibi anumite stări de conştiinţă, de a provoca şi rechema pe altele. Prin exerciţiu, această lucrare voluntară, grea la început, de oprire şi eliminare din conş-

1) „*Still I believe that at the beginning God made a world for each separate man, and in that world, which is within us, one should seec to live*"—scrie, ca mângâere de o resemnare adânc melancolică, poetul Oscar Wilde, în pocăinţa închisorii sale. *(De Profundis*, Preface, p. 7).

tiință a stărilor neplăcute, de aducere și păstrare în conștiința a celor binefăcătoare, ajunge să se îndeplinească aproape cu înlesnirea unei habitudini psihice, devine o achisiție aproape constitutivă a sufletului.

Mulțumită acestei legi a vieții sufletești, omul poate voluntar și treptat să schimbe sticla colorată în negru a pesimismului, cu alta mai senină. Așa că pesimismul, care, din punct de vedere teoretic e fără fundament solid, este, poate, din punct de vedere practic, o boală cu leac.

7. In istoria cugetării omenești, cele două concepții antagoniste asupra vieții, pesimismul și optimismul, își găsesc începuturile în antichitate la filosofii greci. In filosofia lui PLATON se găsesc chiar amândouă. Modul cum se înfățișează originea lumii, în *Timaeus*, ca operă a demiurgului, făcută după modelul din lumea ideilor perfecte și eterne, duce la o reprezentare optimistă a ei.

Dar introducând, în alcătuirea realității sensibile, alături de *ceea-ce este* și aceea ce *nu este*, alături de *idee* și *materia*, introduce prin aceasta condițiile de rezistență la isvodirea perfecției în lumea sensibilă, deci cauza răului, „ananghea". Și astfel se sădește germenul concepției pesimiste.

In filosofia de după Platon, s'a manifestat mai mult laturea optimistă la Neoplatonici și la Stoici; iar nuanța pesimistă la Epicurei și la Sceptici.

In timpurile moderne, optimismul și-a găsit un mare reprezentant în LEIBNITZ (1646—1716), care, în a sa *Théodicée*, susține că lumea e cea mai bună din lumile posibile, ca operă a lui D-zeu ce este. Chiar răul face parte din sistemul alcătuirii totale, ca mijloc necesar pentru un bine.

Răul fizic, o pedeapsă, în scopul învățării legi-

lor; răul moral, o fază necesară pentru ajungerea la libertate.

VOLTAIRE (1694—1778) a persiflat fără milă optimismul lui Leibnitz, purtând pe filosoful Pangloss, cu maxima lui *tout est pour le mieux dans le meilleurs des mondes possibles*, prin nenumărate situaţii grele, jalnice, nesuferite ale vieţii, în fantasticul său roman filosofic *Caudide*, plin de cugetare şi de umor.

Ca reacţiune, accentuând părţile de umbră ale vieţii, VOLTAIRE adună materialul la construirea concepţiei opuse, a pesimismului, care şi-a găsit teoreticianul în filosoful „Lumii ca voinţă şi reprezentare", SCHOPENHAUER (1788-1860).

Bibliografie. — *E. Caro*, Le pessimisme au XIX-e siècle, Paris, 1878.

E. Dühring—Der Werth des Lebens, 1877 (1881).

Ed. v. Hartmann, zur Geschichte u. Gründund des Pessimismus.

W. James, Is Life worth living?—The will to believe. N. Y. and Lond. 1897. Trad. şi în franţuzeşte. La volonté de croire (Bibliothèque de Philosophie scientiphique).

John Lubbock, The use of Life—The pleasures of Life.—Is Life worth living, Lond. 1879.

G. Morandi, Ottimismo e pessimismo, Milano 1891.

Fr. Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, Berl. 1900.

B. Perez, La maladie du pessimisme, (Rev. philos.) 1892.

James Sully, Pessimism: a history and criticism, Lond. 1877.

CAP. III

Scepticismul etic

Negaţia sceptică nu se îndreptează în contra vieţii, nu se ocupă de valoarea ei. Ea atacă însă-şi *etica*, tăgăduindu-i posibilitatea de a se constitui ca ştiinţă.

Nu se poate şti, în mod universal valabil, ce este bine şi ce este rău. Iată, în esenţa ei, teoria scepticismului etic. O găsim, sub diferite forme, în epoca filosofiei grece şi în timpurile moderne, până în zilele noastre.

I

Scepticismul a fost formulat în Grecia veche, de sofişti ca PROTAGORA [1]), GORGIA [2]), PRODIC, şi, mai precis, de sofiştii din a doua generaţie: CALICLE, TRASIMACH, POLU, un şcolar al lui Gorgia.

In ce împrejurări cultural-istorice?

1. Filosofia cosmologică dinnainte de sofişti se ocupase să deslege întrebarea: care e esenţa şi originea tuturor lucrurilor? Diferitele şcoli au dat răspunsuri diferite. Şcoala *ionică* spunea că totul a ieşit din ceva material, ca apa, aerul sau ceva

1) Născut probabil la 481 a. Ch.
2) A trăit cam între 483—375 a. Ch.

nehotărât. *Pitagoreii* reduceau totul la număr şi formă. *Eleatii* căutau explicaţia în principiul abstract al unităţii absolute a totului. *Atomiştii*, în combinarea şi mişcarea atomilor eterni. Pleiade strălucite de gânditori s'au perindat, aducând fiecare formula geniului său: Tale [1]), cel mai vechiu (625 a. Ch.), Anaximandru, Anaximene, câteşi trei din aceiaşi localitate, din Milet; Eraclid din Efes, Pitagora din Samos, Xenofane din Celofon (Asia Mică), Parmenide şi Zenon din Elea, Empedocle din Agrigent, Anaxagora din Clazomene (Asia Mică), Leucip şi Democrit din Abdera.

Timp mai bine de un secol şi jumătate, cugetarea greacă s'a trudit să afle taina lumii: din ce şi cum s'a zămislit? Şi frământările ei, unele cu avânturi metafizice remarcabile, n'au dus la nici un rezultat positiv, recunoscut de inteligenţă ca o cucerire sigură asupra necunoscutului. Încercările de a pătrunde misterul se prăbuşiau înaintea adâncimii lui, teoriile se nimiceau unele prin altele, o grămădire de ruine din toate construcţiile spiritului insufla sentimentul zădărniciei oricărei încumetări de a cunoaşte ce e lumea. Neîncrederea în puterile inteligenţei a urmat ca o consecinţă naturală. Mintea omului nu e făcută să deslege secretul firii.

Cu această concluzie generală, privitoare în special la problemele cosmologice, se învoia chiar spiritul treaz şi înţelept al lui Socrate.

2. Forma negativă, fără îngrădire circumspectă, a concluziei, a impresionat mai adânc conştiinţele timpului, şi o întreagă pleiadă de oameni,

1) Primul filosof, Tale (Thales) din Milet, s'a născut la 625 a. Ch, Democrit la 460 a. Ch., iar primul sofist, Protagora, la 480 a. Ch.

distinşi prin talentul lor, şi cari au exercitat o influenţă de netăgăduit asupra contimporanilor, au rezumat rezultatele negative ale discuţiilor filosofice de până atunci, în propoziţia: nu se poate cunoaşte adevărul. Ceea-ce credem că ştim, nu sunt decât păreri despre ceea-ce este şi despre ceea-ce nu este.

Omul este măsura tuturor lucrurilor, zicea PROTAGORA.

Totul este relativ. Nu o relativitate în sensul modern, critic. *Măsura* nu e organizaţia psihofizică a omului generic, ci aceea particulară a omului individ. Nu e nimic comun şi obiectiv. Totul subiectiv şi personal.

Nihilismul teoretic n'a rămas fără repercutări asupra afirmaţiilor conştiinţei morale, şi echoul lui s'a prefăcut în scepticism etic.

Cum nu putem afla adevărul în sine, despre lume, aşa nu putem şti ce este binele, *în sine.* Binele absolut, obiectiv, comun pentru toate spiritele, nu există. Există numai binele individual, cum există numai adevărul individual. Şi în morală, totul e relativ,—relativ, fireşte, la persoana cuiva, anume la interesul lui. *Bine* e aceea ce-i foloseşte omului, luat ca individ, şi variază dela om la om, şi după împrejurări la acelaş om.

Sofiştii din a doua generaţie, Polu, Calicle, Trasimach, au tras, fără scrupul de conştiinţă şi cu tot curajul unor inteligenţe amoraliste, în sensul Nietzschean de azi, concluziile coprinse în premisele nihilismului etic. Au ajuns până la formularea dreptului forţei, ca fundament al dreptului naturul. Desfăşurarea egoismului, în toate cerinţele naturei individuale, nu are alte limite decât

în rezistenţa altor forţe egoiste din afară. Până unde se poate întinde, până acolo e dreptul lui, legitimat de sentimentul binelui propriu.

Astfel se pronunţă prima criză morală serioasă în omenire. Ea se urcă la înălţimea principiilor, se formulează în doctrină.

Ce ferbere în spirite şi desorientare în conştiinţe ne prezintă spectacolul culturei grece în tot secolul V-lea şi începutul sec. IV-lea înainte de Christos! Spirite strălucite, oratori de frunte, cutreerau lumea greacă dela un capăt la altul, atrăgând pretutindeni, la şedinţele şi întrunirile lor, public numeros, însetat de cunoştinţe şi de emoţii, şi mai ales atras de ciudăţenia subiectelor şi de sensaţionalul învăţămintelor. Elocvenţa retorului sofist se încumeta să înveţe pe or-cine cum să dovedească, după împrejurări, că un lucru, ceva, e bun sau rău, ba şi bun şi rău, în acelaş timp.

Lucrurile, faptele, nu sunt bune sau rele după însuşirile lor naturale, în mod obiectiv. In negaţia aceasta principială stă scepticismul etic al sofiştilor.

3. Nu ne ocupăm să descriem aci starea social-istorică, provocată de această criză morală în societatea greacă de atunci. Tendinţa naturală a ei, egoismul individualist extrem, ducea în mod consecvent şi fatal la desagregarea socială, la o pulverisare atomistică, lipsită de puterea coheziunii centripetale.

Desigur ruina Greciei vechi ar fi urmat mult mai de vreme, dacă pornirilor centrifugale, stimulate şi întreţinute de teoriile scepticismului etic al sofiştilor, nu s'ar fi opus o forţă morală u-

riaşă, acea a geniului filosofic al lui SOCRATE (Dela 471 sau 469 a. Ch., până la 399 a. Ch.).

Marele înţelept al Atenei s'a luptat ca să întoarcă mintea contimporanilor de pe povârnişul rătăcirii. Teza lui, pe care a căutat s'o devedească, în mod popular şi convingător, era că există un bine şi un drept obiectiv, şi că se poate cunoaşte; şi că numai ignoranţa omului e cauza tuturor greşelilor teoretice şi practice.

Consideraţiile de fond şi technica argumentării lui filosofice se vor arăta, în linii esenţiale, mai departe, după cum reies din Diologii lui Platon.

Acest om extraordinar, care n'a scris o carte, a impresionat, prin personalitatea şi învăţăturile lui, mai ales prin modul original al metodei la care recurgea spre a-şi susţine ideile. Căutând pe sofiştii celebri în mijlocul concetăţenilor ameţiţi de vorbăria lor orbitoare, începea să-i întrebe cu aerul omului smerit, care voeşte să înveţe şi el ceva dela marii filosofi ai zilei. Şi din răspunsurile lor încrezute, se învedera treptat ignoranţa lor şi confuzia lor mintală.

Un bine tot a ieşit din sbuciumul crizei morale a Greciei clasice: s'a dat spiritului impulsii puternice să aprofundeze problemele morale.

Socrate a pus bazele unei Etici raţionale. Ceeace se făcea până atunci din obiceiu, din tradiţie, din sfaturi venite din afară, dela autoritatea religioasă or socială, el cerea şi căuta să se motiveze prin raţiune.

Aci se constată laturea revoluţionară a raţionalismului lui Socrate, care, tocmai prin aspectul lui de reformator, de recläditor al bazelor Moralei, şi-a atras asupră-şi fulgerele autorităţi-

lor constituite, şi a făcut să cază jertfă sublimă a revelării unui ideal în omenire.

II

A doua mare criză morală, ivită în epoca modernă, ne interesează şi mai direct. Scepticismul moral, sub diferite forme, trăeşte şi azi. Discuţia lui nu e numai de interes istoric.

1. Deşi născut în alte împrejurări culturale decât scepticismul sofiştilor, spiritul de îndoială al timpurilor moderne are ceva asemănător în cauzalitatea lui genetică cu cel antic: apare din ruinele unor sisteme ale cugetării şi ale credinţei.

Morala religioasă, care cârmuia conştiinţele pe temeiul credinţei în existenţa unei fiinţe supranaturale, în nemurirea sufletului, în răsplata din lumea cealaltă, a fost sdruncinată în bazele ei de spiritul critic, de libera gândire, de ştiinţă şi de filosofie. Neîncrederea în soliditatea construcţiei metafizice a Religiei s'a întins şi asupra principiilor morale cari erau legate cu dânsa.

2. La această cauză de îndoială, s'a adăogat creşterea necontenită a ştiinţelor privitoare la fiinţa socială, la originea, organizarea, desvoltarea ei. Sociologia, etnologia, istoria descriptivă, antropologia, au grămădit fapte şi observaţii despre deosebirile de credinţe, obiceiuri, organizare socială, concepţii de drept, la diferite popoare şi chiar la acelaş popor, în diferite timpuri. S'a constatat astfel că părerile despre ce este bine şi ce este rău variază dela un punct la altul al globului, dela popor la popor, dela epocă la epocă. Studiul comparativ al moralei popoarelor a pasionat spiritele şi a alimentat necredinţa în posibilitatea de a stabili, în mod universal admisibil, ce este bine, ce este rău.

Pentru a concretiza ideile, nu e fără interes a nota câteva cazuri.

Conştiinţa normală a lumii civilizate consideră ca un semn de umanitate îngrijirea de cei slabi, de bolnavi, infirmi, bătrâni, copii, săraci, nebuni. Câte instituţii de binefacere organizate în scopul de a le veni în ajutor, de a-i ocroti, hrăni, adăposti,—fără a mai pomeni de societăţile pentru protecţia animalelor.

Ce zic alte popoare, din altă parte a globului, de această purtare a noastră? Ce fac ei în aceleaşi împrejurări?

In Noua Caledonie, în insula Viti, la poporul Battar din Sumatra, la Boşimanii şi Cafrii din Africa, în o parte a Americei şi a Asiei de Nord, etc., se ucid bolnavii, se ucid bătrânii. Nu din cruzime. Din datorie, ba chiar din pietate religioasă.

In *Viti*, după cum narează călătorii, uciderea bătrânilor se face cu un ceremonial religios organizat în de acord cu victima care nu se consideră deloc ca o victimă, ci priveşte afacerea cu liniştea mulţumită a drumeţului care ajunge la capătul natural şi inevitabil al călătoriei sale. Copiii bătrânului destinat morţei aleg împreună cu el o zi în care se invită rudele şi amicii la masă. Banchetul funerar dându-se înainte şi nu după moarte, victima are astfel ocasia să-şi mănânce singur din pomană... După ospăţ, bătrânul e condus cu multă pompă la groapă unde, după ce se joacă, urmează scenele duioase de despărţire, care se sfârşeşte cu o cordială strângere de gât a bătrânului de către copii, plini de iubire şi devotament filial.

Un misionar englez, reverendul HUNT, după cum

citim în LUBBOCK, „Originea Civilizaţiei", ar fi asistat la o astfel de scenă. Nişte fii pioşi duceau pe muma lor, încă vie, la groapă, nu cu sila, ci de buna voea ei. El s'a încercat să le arăte că e o crimă oribilă a-şi ucide singuri pe muma lor. Ei, foarte miraţi, i-au răspuns că, tocmai pentrucă e muma lor, erau datori să o ucidă.

Tot aşa de moral se consideră în alte părţi uciderea *femeilor* pe mormântul soţilor. Iar în Africa, în unele părţi, hoţia se laudă ca ceva meritoriu, iar omuciderea, ca acţiune eroică.

Adesea acţiuni cu totul indiferente, pentru noi, au fost or sunt privite aiurea ca ceva grav şi sfânt, ca virtuţi sau viţii capitale. Dacă un *Mongol* atinge săgeata cu biciul, or loveşte un cal cu căpăstrul; dacă sparge un os cu alt os, or lasă lapte sau carne să cadă pe pământ, or dacă se reazămă pe biciu — e pedepsit cu moarte de chanul tribului. La *Iagasi* e permis a suge creerul din ţeasta vrăşmaşului încă viu, şi a-l mânca; e permis a ucide copiii, dar se pedepseşte cu moartea cel ce mănâncă din carnea oprită, cel ce se serveşte de foc nesfinţit, etc. La *Camciadali*, e mare păcat să scuturi cu cuţitul zăpada depe încălţăminte.

Inteligenţe mari s'au servit de astfel de fapte, cari se pot înmulţi, spre a trage concluzia că nu avem nici o normă, după care să ne conducem în declararea moralităţii actelor omeneşti.

3. Un spirit de elită al secolului al XVII, BLAISE PASCAL (1623-62) [1]), a formulat făţiş ideia scep-

1) Ca şi cum ar resuma citatele de mai sus, Pascal zice: „Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses". (Pensées, chap. IV, pag. 150).

tică, pe care o găsim, implicit, coprinsă în filosofia lui TH. HOBBES şi în cugetarea Jesuiţilor.

In cugetările lui Pascal, iată ce cetim, privitor la criteriul moral: [1])

„După cum moda decide despre ce este plăcut în îmbrăcăminte, tot aşa ea decide despre ce e just". Deci aprecierile morale variază după loc şi timp. Şi continuă: „Aproape tot ce numim drept şi nedrept se vede schimbându-şi calitatea cu schimbarea climei. Trei grade de înălţare către pol răstoarnă întreaga jurisprudenţă. Un meridian decide asupra adevărului. Legile fundamentale se schimbă. Dreptul îşi are epocele sale. Ciudată justiţie e aceea pe care un părâu ori un munte o mărgineşte. Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo". Şi aceasta pentru că lipseşte un punct fix de „reper", un criteriu. „Nu se află, adaugă el, decât un singur punct hotărât care e locul adevărat de unde trebue să se privească tablourile. Celelalte sunt prea aproape, prea departe, prea sus, prea jos. Perspectiva îl determină în arta picturei, *dar în morală cine îl va determina?*"

Intrebare în care se vede tot scepticismul etic profund al lui Pascal.

Şi mai departe: „Cei în dezordine zic despre cei în ordine că se depărtează de natură, pe când ei cred că o urmează. Astfel acei care se află pe un vapor cred că acei ce stau pe ţărm se depărtează. Expresiunile sunt analoage de ambele părţi. Trebue să ai un punct *fix* pentru a judeca. Portul servă de regulă acelor care sunt pe vapor; *dar unde vom găsi acest punct în morală?*"

---

1) *Pensées*, chap. IV, § 4 sq. „Edition Variorum", par Ch. Louandre.

In altă parte zice: „De sigur, nu ştie omul ce e justiţia; dacă ar cunoaşte-o, n'ar fi stabilit această maximă, cea mai generală dintre toate câte se găsesc printre oameni: că fiecare să se ia după obiceiurile ţărei sale. Splendoarea echităţii ar fi supus toate popoarele". „Din cauza acestei confuziuni rezultă că unul zice că esenţa justiţiei e autoritatea legislatorului, altul comoditatea suveranului, altul obiceiurile actuale, ceeace e mai sigur: nimic, după raţiunea curată, nu e just prin sine, totul se răstoarnă cu timpul. Obiceiul face singur dreptatea, pentru simplul cuvânt că e acceptat".

Şi mai departe: „Justiţia este ceea ce s'a stabilit; şi deci toate legile noastre stabilite vor fi în mod necesar considerate ca juste, fără a fi examinate, pentru cuvântul că sunt stabilite".

4. Părerea că legea este care stabileşte ce e drept şi bun, o găsim pusă în sistem filosofic de THOMAS HOBBES (1588 1679).

Punctul de plecare e o concepţie pesimistă despre natura omenească. Omul nu e, ce-şi închipuia Aristotel, un „animal politic" sau sociabil, ca furnicile, albinele, ci o fiinţă profund antisocială. Din cauza naturei lui radical egoiste, omul e cel mai vajnic duşman al omului: *homo homini lupus.* Omul, de frica omului, pleacă la drum înarmat, casa şi-o închide cu zăvoare, lacăte, zăbrele groase, o situaţie care aminteşte starea primitivă a omenirii: *bellum omnium contra omnes.*

Din această stare primitivă, egoismul mai clarvăzător a conceput starea de societate a dreptului, în care sferele egoismelor individuale se limitează între ele, în interesul conservării generale,

pentru asigurarea mai temeinică a vieţii fiecăruia şi a tuturor. Mărginirea voinţelor individuale, în interesul aşezării echilibrului total, s'a îndeplinit prin voinţa suverană a autorităţii statului, care dictează ce să se facă şi ce să nu se facă şi ţine în mâna sa de fier frâul cârmuirii integrale. Expresia voinţei despotice a statului, închipuit ca o fiinţă supremă, aproape mistică, *Leviathan*, sunt legile. Ele fixează ce e bine şi drept, şi binele şi dreptul e ceea-ce fixează legile, şi pentru că le hotărăsc ele. Asta e toată raţiunea însuşirii şi autorităţii lor morale. Ceva e bun sau rău pentru simplul cuvânt că o lege declară calitatea aceasta a lui; nu pentru alte motive, luate din natura obiectivă a lucrului sau faptei.

TH. HOBBES a formulat aceste idei cu o precisiune şi cu o energie logică rară în istoria cugetării, în scrierile lui *De Cive* şi *Leviathan*.

Scepticismul etic este numai inplicit, de altfel, în teoria lui Hobbes, nu *expressis verbis* ca în *Cugetările* lui Pascal.

Nu ştim ce e binele şi dreptul, e concluzia sistemului etic-politic al lui Hobbes; cu mintea noastră nu le putem determina, trebue să vină o autoritate să hotărască, şi ce va hotărâ dânsa, va fi drept, pentru că a hotărât dânsa.

Cu teoria aceasta, în forma ei afirmativă, ne vom mai întâlni şi vom discuta-o, din alt punct de vedere, când se va pune, în mod dogmatic, formularea criteriului moral.

Relevăm aci numai aspectul sceptic al fondului teoriei.

5. O latură sceptică, destul de vizibilă, se constată de altfel şi în morala *Jesuiţilor*, latură rele-

vată cu o puternică analiză critică de Pascal, în ale sale *Lettres Provinciales.*

La ce concluzie putea duce procedarea Jesuiților de a şti să găsească pentru or-ce eroare, când trebuia, o justificare, în scopul alinării conştiinţelor; de a şti să scoată la iveală, după împrejurări, când autoritatea unui scriitor, când a altuia, când sprijinul unei maxime celebre, când al alteia, spre a pune o faptă în o lumină care le convenea, şi a o prezenta ca faptă de merit sau condamnabilă, or indiferentă, după cum cerea interesul momentului, fie al făptuitorului, fie al Jesuitului ?

Ce se găsea la baza acestor interpretări artificiale a conduitei omeneşti, decât nesiguranţa şi necredinţa adâncă în valoarea intrinsecă a actelor, care îngăduia atitudinea practică a speculării atributelor morale, în scopul de a câştiga simpatia mulţimii, şi ceva mai mult decât simpatia ?

6. Scepticismul etic nu e mort nici azi. Din potrivă, parcă o recrudescenţă viguroasă s'a înteţit în bătaia curentului sceptic în zilele noastre.

Nu s'a încercat, nu s'a trâmbiţat „răsturnarea tuturor valorilor ?". Nu s'a vorbit de o negare a sferelor binelui şi răului şi de o vieaţă posibilă „dincolo" de ele ?.

Şi din ameţeala morală a groaznicului cutremur ce a sguduit fiinţa omenească în uriaşul războiu mondial—în care instinctele fiarei ancestrale, apucăturile gorilice ascunse sub bruma de civilisaţie acumulată cu atâta sbucium secular, au ieşit din nou la iveală—; din ameţeala conştiinţelor tulburate de glasul egoismului animalic, trezit şi devenit tiranic, nu se îngână noui negaţii, nu se băiguesc noui îndoieli ?

Din prăbuşirea morală a unei întregi împărăţii mari, a autocraticei Rusii, unde se proslăvise până la fetişism cultul revoluţiei, nu se ridică miasmatic, înnecând atmosfera intelectuală a lumii, tăgada răsturnătoare a concepţiilor şi valorilor morale stabilite de evoluţia istorică a conştiinţei omeneşti? Hoţia, minciuna, trădarea, necinstea, prădarea avutului altuia, desonorarea familiei, tot ce se consideră reprobabil de conştiinţa însemnatei majorităţi luminate a omenirii, nu sunt ridicate la înălţimea unor principii noui de vieaţă?

Şi Germania, patria lui Kant—fie şi adoptivă—care, ca rudele decăzute, îi invoacă numele protector când e urmărită pentru o lovitură incorectă, dar nu-i ascultă şi poveţele,—ce principii a susţinut despre ţinerea cuvântului dat, despre sfinţenia tratatelor, despre respectul celor slabi şi mici, despre lealitate, mărinimie, cavalerism? Necesitatea nu ştie de lege; tratatele sunt petece de hârtie; statele şi popoarele mici n'au dreptul la vieaţă; minciuna se ridică la rangul de dogmă superioară, spionajul la apoteoza unei acţiuni eroice; forţa trece înaintea Dreptului.

Infiripare a unei noui morale? Mai de grabă, în tot cazul deocamdată, negarea or-cărei morale, — cu un efect immediat asupra spiritelor: îndoiala.

Discutarea scepticismului etic

Discutarea temeiurilor scepticismului etic nu e numai de interes teoretic; e o necesitate practică.

Necesitatea este evidentă azi, cum era în timpul lui Socrate.

I

1. Cum respingea Socrate scepticismul sofiştilor? Afirmaţiei că despre bine şi rău totul se reduce la păreri individuale şi că nu există un bine în deobşte admis pentru toţi, Socrate opunea, şi căuta să dovedească, afirmaţia că există un bine universal pentru toţi şi că la cunoaşterea lui pot ajunge toate inteligenţele; că, deci, pot fi nu numai păreri individuale, variabile dela om la om, ci şi idei comune.

Asta însemna a scoate etica din haosul nesiguranţelor şi a căuta s'o aşeze pe temelia raţiunii omeneşti comune.

Cu o dibăcie genială de pedagog practic, ca să facă spiritul obişnuit omenesc „să nască", să găsească el însuşi adevărul general etic, marele maistru în arta „moşitului" intelectual scotea prin întrebări, din chiar părerile individuale asupra binelui şi răului, formularea ideii unui bine şi rău pentru toţi. Analizându-se mai de aproape părerile individuale, se da de formele unei idei generale, se descifra şi reconstruia o *noţiune*.

Odată găsită noţiunea, i se preciza înţelesul obştesc în o delimitare îngrijită, în o *definiţie*. Plecând dela cazuri concrete, se lămurea, prin analogie, mulţimea cazurilor asemănătoare, şi se trăgea, prin generalizare şi inducţie, o regulă, se formula un principiu, care se impunea, prin evidenţa lui logică, tuturor inteligenţelor. Şi astfel se ajungea la adevăruri comune, la legi şi reguli universal valabile privitoare la vieaţă, la ce e bine şi ce e rău.

Lăcomia, bunioară—unul din exemplele lui Socrate—nu e rea pentru unii şi bună pentru alţii. Trecerea măsurii de hrană, necesară întreţinerii

şi reparării forţelor vitale, e de o potrivă vătămătoare pentru toţi oamenii. De asemenea lipsa de hrană suficientă. E o măsură dreaptă, în ce priveşte alimentaţia, care se impune tuturor, ca un principiu universal. Şi tot aşa în toate celelalte atitudini ale vieţii.

Înţelepciunea stă în cunoaşterea acestor reguli de dreaptă măsură a purtării, din care rezultă binele; şi cunoaşterea lor duce la aplicarea lor. Căci, după Socrate, e imposibil a şti în ce constă binele şi a nu-l face. Neştiinţa e cauza tuturor rătăcirilor. Virtuţile, cumpătarea, curajul, dreptatea, sunt mijlocii raţionale între două atitudini extreme. Experienţa şi observaţia comună constată că din purtarea indicată în limitele virtuţilor isvorăşte cel mai mare bine: eudemonia.

Baza argumentării lui are un caracter biologic individualist. Ce putea avea forţă mai mare de constrângere logică pentru spiritul îndoielii principiale a timpului, decât evidenţa cazurilor de experienţă comună, interpretate prin simţul conservării? Ceea-ce foloseşte, aceea este bine, Dar sunt modalităţi de acţiune cari folosesc tuturor. Există deci un bine comun, o idee generală de bine, nu numai o părere individuală variabilă.

Demonstraţia avea putere de convingere cuceritoare.

2. Poate se va observa că sfera moralei e limitată la acţiunile constitutive ale virtuţilor individuale, şi că la baza ei stă un principiu şubred, acela al interesului personal. Observaţia are un fond de adevăr, care nu scade însemnătatea momentului istoric al primelor străduinţe efective de a constitui o ştiinţă a Eticei.

In tot cazul, pentru interpretarea utilitarismului lui Socrate, înainte de a-i aplica epitetul de egoist, e bine să se vadă cum şi-a ilustrat el teoria atât prin sfaturile ce dă ca mijloace pentru realizarea fericirii, cât şi prin viaţa lui.

Socrate, care nu pune fericirea în bunuri materiale şi în satisfaceri sensuale; care spune că e divin a nu avea nevoie de nimic şi cu cât ai nevoi mai puţine cu atât te apropii mai mult de perfecţie—idei desvoltate în urmă de alte şcoli filosofice, între cari cea mai de seamă, acea stoică—învaţă că cea mai mare fericire e să te simţi că devii mai bun şi să poţi face pe amici mai buni.

Urcat la aceste înălţimi morale, utilitarismul lui Socrate nu încape în formula îngustă că binele e aceea ce foloseşte numai individului.

Cea mai mare mulţumire e să poţi muri pentru a face bine omenirii, e concluzia mai degrabă a unui idealism practic, care s'a evidenţiat în felul morţii marelui moralist. Socrate, condamnat la moarte pentru activitatea şi învăţăturile lui filosofice, deşi i s'au oferit mijloace sigure să poată fugi din închisoare, a preferit să moară, ca să nu calce legile ţării. Căci legile sunt stâlpii statului.

II

Scepticismul etic modern se prezintă sub alte aspecte decât cel antic; pe alte baze, şi cu ramificaţii complexe şi uneori cu negaţii mai rafinate. Il vom discuta în afirmaţiile lui mai esenţiale, întru cât acestea au aerul sau pretenţia de a se întemeia pe fapte sau pe raţiune.

1. Prima afirmaţie mai însemnată e că nu se poate

şti ce e bine şi ce e rău, din cauza haosului de aprecieri variate, chiar contrare, asupra aceloraşi lucruri în omenire.

Mai întâiu, formal logic, recunoscându-se diversitatea judecăţilor morale, se poate oare trage concluzia, că, în chestiuni de morală *nu e nimic sigur*, că nu există, şi nu se poate găsi o normă, un principiu, după care să ne orientăm spre a distinge părerile greşite de cele juste? Admiţând premisa scepticismului, nu se poate admite concluzia, pentru-că aceasta presupune o altă premisă, care nu e exprimată şi pe admiterea căreia se bazează tacit concluzia.

Teoria sceptică, formulată în silogism complect, s'ar enunţa în modul următor:

Or-când există deosebiri de păreri asupra unei chestiuni, nu se poate găsi adevărul în acea chestie.

În chestiunea criteriului moral există deosebiri de păreri;

Deci în această chestiune nu se poate găsi adevărul, adică adevăratul criteriu.

Dar multiplicitatea părerilor nu implică în sine falşitatea lor. Se poate întâmpla, de sigur, ca *toate* diversele păreri emise în o chestie să fie falşe, dar aceasta nu-i o *urmare necesară* a diversităţii şi mulţimii lor; din mai multe păreri deosebite de-ce n-ar fi *una* adevărată? Afară de aceasta, chiar dacă toate părerile date până în prezent într'o chestiune ar fi falşe, înseamnă că s'a istovit isvorul *părerilor posibile* în acea chestiune? Nu e admisibil că s'ar mai putea formula altele, sau chiar o singură părere, care să fie cea justă?

Premisa întâia, conţinută în mod tacit în silo-

gismul incomplect al scepticismului, e falşă, şi tot silogismul se surpă dela sine.

2. Mai e de notat apoi că deosebiri există între oameni nu numai cu privire la chestiuni de morală, ci şi la chestiuni de ştiinţă cosmologică; şi cu toate acestea nu se induce, din acele divergenţe, că nu există nimic adevărat privitor la lumea materială.

Nu se credea oare multă vreme că pământul e ca o tablă aşezată pe ceva care-l suportă? şi că soarele se învârteşte împrejurul pământului? Ba încă, dacă s'ar aduna erorile oamenilor, privitoare la fenomenele fizice, s'ar găsi că sunt şi mai numeroase şi mai contrazicătoare între ele decât cele relative la fenomenele morale.

Părerile despre raportul pământului către soare au variat. Aceste două corpuri însă au avut şi păstrat între ele un raport obiectiv constant, pe care spiritul în fine l'a descoperit. Acelaş lucru se petrece şi în Etică. Arderea fermecătoarelor în evul mediu era lăudabilă, azi ar fi condamnabilă. Aceasta nu însemnează că e nederminabil caracterul ei moral obiectiv. Ci numai că spiritul a putut greşi în determinarea lui. O acţiune însă e bună sau rea *prin natura sa*, independent de opinia noastră despre ea. Opiniunile noastre nu schimbă natura lucrurilor. A găsi şi formula această natură e sarcina ştiinţei.

3. Altă observaţie de remarcat este, că nu există *numai deosebiri* de vederi în morală, dar şi *asemănări*; ba încă acordul de păreri asupra acestor chestiuni se găseşte într'o estensiune mai considerabilă decât în altele. Teoria sceptică proce-

dează parţial, când omite această parte a problemei.

Ea strânge faptele ce pot dovedi ceva în favoarea tezei sale, trece cu vederea pe cele contrarii, ca şi cum acestea n'ar fi, n'ar însemna nimic. Scepticismul întrebuinţează astfel metoda injustă şi nelogică a spiritului de partid, fascinat de o idee fixă, orbit de patimă. In ce parte a lumii, în ce societate s'a considerat ca ceva bun neţinerea de cuvânt? Unde nu s'a lăudat puterea, curajul, dibăcia, înţelepciunea, aceste virtuţi atât de vechi şi universale? Călătorii semnalează probitatea escelentă a Eschimoşilor, veracitatea Dayacilor din Borneo, unde mumele, plângând la moartea copiilor lor, ii laudă că n'au minţit niciodată, cât au trăit. E de asemenea în deobşte cunoscut respectul Turcomanilor şi al Tahitienilor pentru cuvântul dat. Nu mai citâm alte coincidenţe frapante de concepţii morale. Să amintim numai ceva din conţinutul „Cărţii morţilor" dela vechii Egipteni.

In „Cartea morţilor", care se punea pe fiecare momie ca un certificat de bună purtare în viaţă, ca recomandare către zei, în faţa cărora avea să se prezinte spiritului Egipteanului, se citeau următoarele:

„A dat pâine celor flămânzi, apă celui însetat, barcă celui ce se oprea în călătoria sa", etc

In alt papirus:

„Te cunosc, doamne al adevărului şi al dreptăţei, ţi-am adus adevărul, am distrus prin tine minciuna. N'am comis nici o fraudă către oameni! N'am torturat văduva! N'am minţit înaintea tribunalului! Nu cunosc minciuna! N'am silit pe nici un şef de lucrători să muncească pe

zi mai mult decât trebuia. N'am asuprit pe sclavi în faţa stăpânilor! N'am făcut pe nimeni să sufere de foame! N'am făcut pe nimeni să plângă! N'am ucis! N'am ordonat omorârea prin fraudă! etc."

Nici una din aceste laude nu s'a schimbat până azi în acusaţiuni sau insulte.

Cu cât luăm perioade istorice mai apropiate de timpul nostru, cu atât vedem că această armonie creşte.

4. Atât creşterea acordului în păreri cât şi existenţa deosebirilor de apreciere — deosebiri constatate, dar neînţelese de scepticism — se explică prin *gradul de experienţă* şi de *cultură morală* la diferite popoare. Cu creşterea experienţei, se constată mai exact *adevăratele urmări* ale acţiunilor, şi deci se fixează, uniformisându-se, aprecierile asupra valorii lor. O acţiune se aprobă sau se desaprobă după felul consecinţelor ei pentru societate. Dacă, într'un timp şi la un popor dat, s'a *părut* că o acţiune are urmări bune, ea s-a lăudat. Mai târziu se poate întâmpla ca, observaţiile şi experienţele înmulţindu-se, să se învedereze că cee-ce se credea bun are în fond consecinţe rele pentru lume; sau, din contră, că ceea-ce se credea rău are urmări bune; şi atunci, pe baza acestor observaţii şi experienţe colective, se schimbă şi aprecierea morală a acţiunii. Dar e natural ca experienţa comună a genului omenesc, relativ la aceiaşi categorie de fapte, să aducă, în cele din urmă, o coincidenţă în păreri şi cu cât epocile considerate sânt mai apropiate de noi, cu atât aprecierile morale ale popoarelor prezintă o mai mare asemănare între ele, datorită experienţei comune a societăţilor.

5. Altă cauză, care explică creşterea acestui acord moral, este şi desvoltarea treptată a *simpatiei*, şi *înţelegerea* din-ce-în-ce mai justă a *intereselor* proprii. Simpatia şi prudenţa fac a considera efectul acţiunilor într'o rază de estensiune mai depărtată, peste cadrul restrâns al intereselor speciale şi momentane; fac a lăuda sau desaproba acţiunile dintr'un punct de vedere din-ce-în-ce mai general şi mai uman. Se observă, în adevăr, că societăţile cu cât înaintează în cultură cu atât au în vedere un cerc de interese mai larg din omenire, şi cu cât stau pe o treaptă culturală mai inferioară cu atât au în vedere un cerc de interese mai îngust.

Pentru ţigani, s. e., şi pentru alte popoare în stare de barbarie sau sălbăticie, dreptul şi legea n'au valoare decât în limitele hordei sau cetei lor mărginite. Toţi ceilalţi oameni, cari nu fac parte din gruparea lor socială, sânt scoşi afară din lege. Faţă cu aceştia, nici-o purtare nu se consideră ca nedreaptă sau inumană.

Şovinismul, care şi-a găsit expresiunea clasică în formula de tristă memorie—numai „memorie?" nu şi actualitate şi presimţire?—„Deutschland über Alles", nu se depărtează în fond de această mentalitate. Popoarele cari au rămas îndărăt cu priceperea raportului dintre interesele lor şi ale omenirii, s'au isbit, în războiul mondial, de o sancţiune tragică.

Pe când, în starea primitivă, judecăţile morale diferă în proporţie cu numărul şi diversitetea grupărilor sociale, închise în strâmtele şi egoistele lor puncte de vedere, în mersul civilizaţiei ele tind a se unifica, pentru-că şi punctul lor de vedere tinde a fi unul şi acelaş, adică al omenirii în genere.

6. În rezumat, scepticismul pleacă dela observaţia justă a unui fenomen: deosebirile de vederi morale; dar nu ştie să-l înţeleagă; trage din el concluzii greşite, ferindu-se a nota fenomenul şi mai important al asemănărilor de vederi morale, pe care, de altminteri, iarăşi n'ar fi fost în stare să-l esplice.

Ceea-ce isbeşte în caracteristica spiritului sceptic, este miopia care-l împedică a vedea, sub diversitatea aprecierilor morale, principiul comun şi universal, care le explică pe toate. Candida naivitate a negării lui ar fi numai amuzantă, dacă n'ar duce la urmări triste.

Procedarea socratică, a analizei cazurilor concrete pentru degajarea ideii esenţiale, care în urmă se poate constata în alcătuirea şi a celorlalte cazuri similare, ar fi aci la locul ei, din nou.

S'a citat cazul curios al interzicerii, într'un trib sălbatec, de a mânca tinerii o pasăre *emù*, rezervată numai bătrânilor, şi s'a relevat ciudăţenia unei porunci morale, intrate adânc în moravuri, până a da naştere unei conştiinţe speciale. Tânărul care a mâncat cumva, din greşală or dinadins, în secret *emù*, are mustrări de cuget şi nu-şi găseşte liniştea până nu se duce să se denunţe, ca să-şi ea pedeapsa.

Dacă se studiază condiţiile de vieaţă ale acelei populaţii, regula lor de a rezerva o pasăre de mâncare numai pentru bătrâni, încetează de a ni se părea bizară şi ridiculă. Ne aducem aminte de sfatul lui Spinoza: *non ridere... sed intelligere.*

Trăind în o ţară săracă şi sterilă, cu puţine mijloace de hrană, poporul, din instinct de conservare, a păstrat hrana mai substanţială şi rară a pasării *emù* pentru întărirea celor slabi, pentru bătrâni.

In alte părţi ale pământului, însă, se ucid bătrânii? Da; şi în altele se ucid copiii. Intrând în adâncul motivării lor, aceste acte îşi găsesc explicaţia în modul de concepere a raportului vieţii colective faţă de împrejurările determinate în spaţiu şi timp. Ele ies din intenţia, mai mult sau mai puţin întunecată, a necesităţii vieţii sociale, care şi a găsit, în alte timpuri şi societăţi mai conştiente, expresia în maxima: *salus reipublicae suprema lex esto.* Ne fiind posibilă sporirea mijloacelor de existenţă, se reducea, pentru păstrarea echilibrului biologic general, numărul consumatorilor. Brutal mijloc, fireşte, la nivelul inteligenţei şi al gradului lor de simpatie. Dar linia raţionalităţii lui primitive merge în direcţia conservării comune, a binelui obştesc.

Exemplele luate sunt din cele mai extreme. Ce se întrevede chiar în ele, în fondul constitutiv al structurii lor etice simpliste, se vede mai lămurit în toate cazurile de aprecieri deosebite morale.

Totdauna şi pretutindeni *acele acte au fost socotite ca bune, şi deci lăudate, cari contribuiau de fapt sau se credea că contribuesc la binele general. Şi acele acte au fost considerate ca rele, şi deci oprite, cari duceau sau se credea că duc la o scăderea bunei stări generale.*

E posibil ca credinţa să fi fost o iluzie. Ceva statornic şi în iluzii şi în toate părerile diferite, juste or greşite, despre caracterul moral al oamenilor şi actelor, se găseşte. E principiul biosociologic al conservării şi propăşirii sociale.

7. Acest principiu se constată chiar în teoria scep-

ticismului deghizat a nominalismului etic, formulat de HOBBES [1]).

Binele şi răul sunt determinate, în mod arbitrar de ordinele suveranului absolut, Leviatanului, care reprezintă Statul, ieşit din starea de *bellum omnium contra omnes* prin încredinţarea contractuală a intereselor egoiste ale tuturor în mâinele puterii absolute a cârmuitorului, spre a tempera tendinţele egoiste, a delimita sferele individuale şi a stabili echilibrul total.

Nu se vede, în adâncul acestei concepţii, o ideie, care dă arbitrarului absolutist un înţeles determinat de o condiţie, deci în contradicţie cu noţiunea arbitrarului necondiţionat de nimic? Ordinele suveranului nu vor fi cu totul lipsite de normă, ci vor urmări un scop anumit, în afară de formularea lor ca atare, scop obiectiv, în vederea realizării căruia ele se chibzuesc şi se emit. Ca reprezentant adevărat al egoismelor tuturor, Leviatan va dicta acele acte cari vor folosi tuturor, şi cari vor contribui la menţinerea statului organizat prin voinţa egoistă a tuturor; va opri pe acelea, cari, prin natura consecvenţelor lor, vor tinde a slăbi coheziunea unităţilor egoiste ce l'au constituit.

Nu se vede aci o raţiune obiectivă a legii, care îi dă valabilitatea, indiferent de faptul că a fost dictată de voinţa puterii cârmuitoare? Conserva-

1) Numesc *nominalişti* în morală pe aceia cari nu cred că există în actele omeneşti ceva care să le facă a fi bune ori rele, anume din cauza urmărilor lor, bunioară, ei sunt considerate astfel pentru că sunt declarate şi *numite* astfel de o autoritate. *Realişti*, cei cari admit că denumirea de bune şi rele se dă din cauza însuşirilor naturale.

rea socială, luându-şi, ca principiu, locul său natural în teoria explicatoare a genezei şi raţiunii legiferării, trece înaintea arbitrariului voinţei suverane, şi ocupă, în concepţia politică a lui GROTIUS şi SHAFTESBURY, locul central şi de bază.

Dintre formele sub cari se înfăţişează scepticismul etic, una, pe care o voiu numi *etica revoluţionară,* merită cred, să i se dea o atenţie particulară.

CAP. IV

Etica revoluționară

O numesc revoluționară, fiindcă răstoarnă noțiunile morale dominante, rodul evoluției istorice a conștiinței umane.

In locul lor se încumetă a pune, de altfel, principii noui, ceea-ce îi dă aparența afirmativă a unei noui etici positive. Dar ideia de bază, analizată în ultimele ei consecuențe, duce teoretic la o anihilare logică, iar obiectiv la nimicirea vieții sociale. Pe de altă parte, critica acerbă, destructivă a construcției morale existente, lasă în spirit cel puțin îndoiala în valabilitatea lor.

E atâta operă de negație sub aspectul unei formule de refacere a vieții sociale, încât atmosfera de idei și de sentimente, ce înconjoară etica revoluționară o așează în strânsă legătură cu cercul teoriilor cari alcătuesc familia intelectuală a scepticismului.

Etica revoluționară pleacă dela exagerarea unui fapt și a unui principiu. De aci două tipuri, în filosofia practică contimporană.

Faptul care isbește, ca stare de natură, în una din concepțiile etice revoluționare, este inegali-

tatea naturală și lupta pentru dominație între oameni, derivată din lupta pentru existență.

Principiul inspirator al altei concepții este egalitatea dreptului la viață și la libertate pentru toți oamenii.

Exagerarea ideii scoase din primul fapt de natură, se găsește formulată în scrierile lui NIETZSCHE[1]): „Așa vorbi Zaratustra", mai special „Genealogia Moralei", „Voința Puterii", „Dincolo de Bine și de Rău", „Antichrist", etc.

Exagerarea ideii egalității duce la concepția egalitarismului absolut, propovăduit de un așa zis soclalism „înaintat", de o formă a comunismului care a încercat să se realizeze ca *bolșevism*, și în special de *anarhism*.

I

1. *Nietzsche* face critica nimicitoare a moralei existente, prezentând-o ca un rezultat tendențios al desvoltării istoric-culturale a omenirii.

Morala actuală ar fi *morala robilor*, inventată și răspândită de aceștia, ca să se răzbune în contra stăpânitorilor, cari își aveau morala lor proprie, *morala domnilor*.

Morala robilor ar fi creația spirituală a poporului ebreu, care, aflându-se sub jugul dominației romane, privia sub prisma sentimentului de ură

1) Friedrich Wilhelm *Nietzsche* (1844—1900), născut în Saxonia, învață la Bonn și Leipzig, destinat carierii clericale, pe care o părăsi; ocupă o catedră de filologie în Basel (1870), pe care o părăsi după zece ani, isbit de o boală mintală, ce îl duse treptat la alienație completă (1889). Eminent scriitor, pune în scrierile sale mai multă patimă și pornire lirică, decât înlănțuire logică. Lipsa de disciplină mintală a fost un preludiu al nebuniei lui.

şi răzbunare toată fiinţa romană, cu toate însuşirile caracteristice ale stăpânitorilor: forţa, mândria, aroganţa, brutalitatea, cruzimea. Ceea-ce în constituirea caracterului domnitorului erau însuşiri ale puterii lui biruitoare, şi se considerau, în morala lui de stăpân, ca virtuţi, spiritul de robi al evreilor considera ca viţii. Iar felul de a fi al sclavilor: smerenia, umilinţa, răbdarea, renunţarea la bunurile vieţii, toate semnele slăbiciunii şi decăderii, evreii le socoteau, în morala lor de robi, ca însuşiri alese, ca virtuţi. Se idealiza astfel o stare de fapt istorică a unui popor în lanţuri; şi această idealizare, produs al răzbunării robilor în contra stăpânilor, a primit în Creştinism apoteoza autorităţii religioase.

Morala robilor cârmueşte azi conştiinţele.

Dacă aceasta este isvorul şi înţelesul calităţilor şi defectelor morale, al virtuţilor şi viţiilor, ce rămâne de făcut omului, deslegat de prejudiţiile cari il împedecau să vadă realitatea? Să restabilească raportul firesc al valorilor: cine nu vrea să aparţină categoriei decăzute a sclavilor şi poate să se ridice în sfera de vieaţă a stăpânilor, să *răstoarne valorile* tradiţionale ale unei morale tendenţioase. Să considere ca bun, ceea-ce se da ca rău, şi ca rău ceea-ce se considera ca bun[1]). Instinctele, pornirile de afirmare a vieţii, sunt privite ca ispite şi păcate? Tu priveşte-le ca drepte călăuze şi îndemnuri. Umilinţa, smerenia, răbdarea, îngrădirea satisfacerii trebuinţelor, renunţarea la putere şi stăpânire, sunt prezentate ca virtuţi?

1) Termenul favorit, formula sacrosanctă a revoluţiei morale, era: „Umwertung aller Werte". „Răsturnarea tuturor valorilor".

Tu fugi de ele, ca de niște vicii dezastroase. Cultivă instinctele, slăvește în primul rând pe acela al *dominației*. Lasă-l să se deslănțuiască în toată strălucirea lui. Aci stă valoarea și mândria omului, aci dreptul lui la locul ce i se cuvine în lume.

Puterile sunt inegale dela natură. Cel înzestrat cu mai multe daruri de luptă și de biruință, să-și arate valoarea în luptă și în biruință. Să se așeze la locul de rob sau de domn pe care i l-a dat natura.

Starea de robie e o rușine, care ar putea să dispară, la nevoie. Dintre stăpâni să se ridice valorile marcante până la cele mai înalte. Scopul evoluției universale și interesul omenirii e să se desvolte liber și să se fixeze statornic omul superior, tipul ideal al rasei: *supra-omul*.

In mod conștient, forța ursită a se ridica, să dea în lături piedicele ce i se pun în cale și să ajungă la ținta pusă în limitele puterii sale. „Să fii fără milă“ [1]) Cruzimea e o datorie cuprinsă implicit în dreptul forței de a-și ocupa rangul în erarhia valorilor sociale. Mila, o slăbiciune, care stânjinește selecția în gradarea meritelor.

Ce e bun? se 'ntreabă Nietzsche, catechizându-și etica. Tot ce sporește sentimentul puterii și puterea însăși.—Ce e rău? Tot ce derivă din slăbiciune.—Ce e fericirea? E sentimentul creșterii puterii și al rezistenței învinse“.

„Morala rangurilor“, a clasei de sus, a adevăratei aristocrații se întemeiază pe privilegii. Drepturile superiorității sunt legi ale propășirii. Dând în lături exemplarele imperfecte ale rasei, căl-

1) „Hart sein!“ zicea scriitorul care și-a intitulat o scriere: „Cum se filosofează cu ciocanul“.

când peste ele, se îndeplineşte ascensiunea la treapta cea mai de sus a evoluţiei: realizarea supra-omului. „A pretinde să fie o singură morală, e a ştirbi privilegiul omului superior".

2. Să vedem, pe cât posibil, în concret procesul şi rezultatul realizării idealului etic al lui Nietzsche. El se bizue pe deslănţuirea instinctului de dominaţie, existent în natura omenească. Acest instinct, găsindu-se în fie-ce om, în grade şi mai ales cu puteri deosebite, deslănţuirea lui universală însemnează, mai întâiu, lupta tuturor în contra tuturor. Aceasta o şi voeşte filosoful lui „Antichrist".

Se poate întrezări, în vâltoarea acestui *bellum omnium contra omnes* vre-o normă de drept şi de moral? Nici una, în înţelesul obişnuit al cuvântului, ca lege care să-i cârmuiască pe toţi. Fie-care îşi constitue morala sa, cu dreptul său. Atâtea morale, câte individualităţi, cee-ce însemnează nici-una. Negaţie, cu caracter hotărât sceptic.

Sau, dacă se întrezăreşte linia unei legi, aceea e a dreptului forţei. Nu e un principiu nou în istoria cugetării: l'am întâlnit la sofişti. Nietzsche are un precursor în Trasimach [1]).

Şi, în ce scop se rupe frâul instinctului de combativitate şi dominaţie? Pentru înfăptuirea progresului?

Al cui progres? Al omenirii de azi? Este Nietzsche utilitar? Nu. Omenirea de azi, compusă din nişte bipezi inferiori, e condamnată. In locul ei, ca ţintă a evoluţiei, care merită să ocupe interesul filosofului nostru, e supra-omenirea, alcătuită

1) Cum ni-l înfăţişează Platon în „Republica" lui.

din ființe superioare celor de azi, din supra-oameni.

Atunci, de starea acestei omeniri viitoare e vorba? Și anume, ce?

Dacă s'a isvodit în sfârșit, idealul; dacă s'a realizat supra-omul, două alternative sunt posibile.

Ori supra-oamenii sunt egali, în perfecția lor.

Și atunci, nu va mai fi nevoie de lupte pentru întâietate între ei, ci numai de un raiu de fericire universală, în o pace eternă. Dar atunci, deosebit de nedomirirea asupra existenței unei fericiri posibile fără „sentimentul rezistenței învinse", ne aflăm în fața unui desăvârșit faliment al întregului sistem de filosofie practică Nietzscheană. „Morala rangurilor" a dispărut. Dela inegalitatea primitivă am ajuns la un egalitarism absolut. Și toată natura combativității instinctuale a făcut loc unui pacifism cu totul anti-nietzschean.

Ori, a doua alternativă: starea realizată nu va fi ultima, ci numai o treaptă.

In lumea supra-oamenilor vor exista din nou grade de... supra-omenie — nu în sens de *omenie*, căci „omenia" presupune calități de inimă, și supra-omul, cu cât va fi mai supra-om, cu atât va fi mai *inuman*. Tot d'aceea nu pot zice nici supra-umanitate. Și atunci, în loc de întrecere între simpli oameni, ca cei de azi, va fi lupta între supra-oameni, alcătuiți după formula „immoralismului" principial și radical al gânditorului, care, filosofând „cu ciocanul", a învățat noblețea *à rebours* a cruzimii și a crimei.

Și fiindcă supra-omul supra-oamenilor va fi și mai *„hart"*, și mai puternic, dar în acelaș timp și restul supra-omenirii va fi destul de tare și de

rezistenţ, lupta va fi şi mai crâncenă decât în trecut şi decât azi.

Spectacolul sfâşierii reciproce a supra-oamenilor nu va întrece însă în grozăvie rezultatul final al luptelor *fără milă* dintre ei.

Să ne mai întrebăm oare, dacă să fie aşa mersul istoriei: progres în inumanitate, în lipsă de simpatie, în cruzime sălbatecă, în egoism orb şi barbar? Tabloul este în evidentă contrazicere cu natura faptelor evoluţiei omeneşti.

Metoda lui Nietzsche de a realiza progresul omenirii, nimicind omenirea pentru desvoltarea geniului, se aseamănă cu procedarea horticultorului, care ar distruge arborele de dragul unor flori frumoase ce cresc pe el![1]).

Deci, ori egalitarismul,—negaţia Nietzscheanismului,—ori negarea posibilităţii de existenţă a omenirii.

Iată încheierea teoretică şi perspectiva practică a concepţiei analizate.

3. Când s'a început, în educaţia morală a geniului omenesc, disciplinarea instinctelor primitive, care a culminat în enorma revoluţie morală a Creştinismului, calea unei reforme a sufletului omenesc era clar croită şi jalonată înainte. Călăuza conducătoare, *raţiunea* practică, arăta drumul şi ţinta.

Revoluţia nouă ucide sau dă în lături călăuza. Instinctele, fără frâu şi fără stăpân care să le

---

1) Asupra concepţiei lui Nietzsche am avut prilejul să mă pronunţ mai desvoltat în conferinţa cu care s'a inaugurat *aula* Universităţii din Iaşi. Vezi „Cultura Română" anul IV, No. 5 (p. 195, sq.).

cârmuiască, ieau câmpii, pornind încotro văd cu ochii. Conflictele dintre ele în om; conflictele dintre oameni, din cauza lor, cine să le aplaneze? Nimeni.

Revoluția a răsturnat, fără să creeze, fără să pună *nimic* în loc. Dacă s'ar numi *nihilistă*, cuvântul n'ar fi numai interpretarea etimologică a rezultatului ei, ar corespunde realității.

Se pune în loc *starea de natură*? Dar aceasta este numai punctul de plecare.

Plecare, încotro?

Rațiunea o spunea; arăta o țintă și un mijloc pentru atingerea ei.

Dar arătările ei de îndrumare în viață sunt „morala robilor",—robilor rațiunii.

„Morala domnilor", a „rangurilor", n'are altă călăuză decât forța instinctului; adică nici-una. *Nici-una* pentru conviețuirea posibilă în societate. Dar, pentru împingerea individului pe drumuri de aventură, spre cucerirea hazardului, sau spre prăbușirea în prăpastie, — una foarte puternică. Tiranică.

„Robii rațiunii", detronându-și stăpâna, au devenit mai liberi? Nu. Au căzut în jugul instinctelor. Au devenit robii patimelor.

Ce a câștigat personalitatea umană? Ce a câștigat demnitatea ei? Ce a câștigat fericirea?

4. De altfel, discutând filosofia lui Nietzsche să nu se uite că avem afacere mai mult cu un temperament de poet decât cu rigoarea logică a unei discipline mintale de filosof. Vedem în Nietzsche un exemplu clasic de influență tiranică a sentimentului asupra cugetării.

Natura lirică a lui Nietzsche da minții lui direcția dictată de emoția momentului vieții.

Tipice, în astă privință, sunt două momente.

După ruperea prieteniei cu Wagner, Nietzsche era ne-

consolat. Fericirea trăită atâția ani în intimitatea lui Wagner, când acesta locuia la Triebschen lângă Lucerna, unde se putea veni des dela Basel, îi ardea sufletul de dorul unei vieți ce nu se va mai întoarce. Nu se va mai întoarce! Asta era durerea tragică a vieții. Ani de zile a jălit el perderea paradisului sufletesc, acel acord de idei, de aspirații, de credințe, de bucurii, de entusiasm, acea beție ideală a triunfului unei omeniri noui. Acordul s'a distrus. Ce a fost, nu va mai fi, niciodată.

Niciodată? Asta era de nesuferit. Sufletul lui nu putea admite eternitatea neființei. Va mai fi. Trebue să mai revină acele momente. Vor reveni.

Și cugetarea lui concepe în singurătatea văilor înalte alpestre din Engadin, la picioarele unei stânci piramidale, vecinica revenire a lucrurilor și întâmplărilor lumii și vieții. Timpul infinit readuce elementele constitutive, finite, ale lumii în mod fatal în aceleași combinații și situații. Clipa trăită, nu este trecătoare, este eternă. Revine în veci de veci în acelaș chip și fel. Deci el va mai reveni pe lume, va mai întâlni pe Wagner la Leipzig, va mai fi profesor la Basel; și Wagner va mai locui la Triebschen, și el, Nietzsche, va merge în casa lui Wagner și va resimți farmecul delicios al fusiunii sufletești armonice. Și asta nu odată, ci în eternitate.

Dar iată o altă experiență a vieții vine să-i schimbe filosofia.

Nietzsche cunoaște pe spirituala rusoaică Lou Salomé, pe care ar fi dorit chiar s'o ieà de soție, și, în acelaș timp, pe ebreul Paul Rée, din care făcuse un prieten, cum știa el să înțeleagă prietenia, ca desăvârșită abandonare a personalității unuia în celalt.

Deși Lou nu voise să-i acorde decât prietenia, păstrându-și libertatea, lui Nietzsche i s'a părut că acordul dintre Lou și Rée are ceva de umilitor pentru el: se iubesc și-l înșeală.

Ruptura dintre ei fu dureroasă. Ruptură ireparabilă. Pentru totdauna? Desigur. Acele momente de umilire rușinoasă nu sunt admisibile. Dar eterna revenire a lumii și a întâmplărilor nu va readuce din nou pe Lou și pe Rée în calea lui? O, nu! Asta nu se poate. Așa ororoare nu poate fi concepută ca posibilă! Lumea nu e așa de antifinalist alcătuită. Ar fi culmea nenorocirii o eternizare a rușinei și nedreptății. Toate trec și nu se

mai înfore, și lumea merge înainte, pe căi tot mai înalte. Te ridici treptat cu ea d'asupra mizeriei.

In liniștea plimbărilor tale pe coasta mării Mediterane, la Riviera din apropierea Genovei, îi veni filosofia mângâietoare a supra-omului,—Zarathustra.

Am considerat cugetarea lui Nietzsche în afară de genesa ei subiectivă. Am discutat-o în cuprinsul ei logic și în urmările ei practice.

II

1. A doua formă de concepție a moralei revoluționare este opusă Nietzschianismului. Filosofia morală a lui Nietzsche admitea inegalitatea dintre oameni, ca ceva firesc, o menținea, se întemeia pe dânsa. Baza și structura ei aveau caracterul aristocratic.

Morala revoluționară, crescută din exagerarea principiului egalității și libertății, aspiră la podoaba altui epitet: al democrației. Nu privesc din socialism, comunism sau anarhism decât laturea etică, întru cât, în construcția cugetării lor integrale, se găsește tendința de a valorifica noțiunile morale curente și de a croi normele unei noui vieți social-umane [1]).

Căci precum există o etică a inegalității și absolutismului aristocratic al forței, există și o etică

1) Aspectul sociologic, politic, al socialismului, comunismului, bolșevismului, anarhismului cu, toate nuanțele lor principiale, se poate vedea în studiul D-lui *D. Gusti*, citat mai sus, despre care autorul spune însuși, cu drept cuvânt că „or-cât de academic și erudit, și poate pe alocurea.. prea concentrat și încărcat..—dă tot ce este capabil să aducă puțină lumină în haosul care învăluie epoca atât de agitată în care trăim“ (pag. 59).

a egalității absolute și a lipsei totale de îngrădire a libertății, prin legi și cârmuire.

2. Forma cea mai tipică a spiritului revoluționar etic, ieșit din concepția egalitarismului libertar absolut, și care se prezintă, în mod frapant, ca negație a or-cărei îngrădiri și limitări a voinței și personalității umane prin dispoziții venite din afară, dela o autoritate,—este *anarhismul*,—indiferent dacă el este cel prezentat de PROUDHON, pe baza principiului socialist, or cel desvoltat, înaintea lui Proudhon, de GODWIN pe bază comunistă, or anarhismul jugrăvit de fantazia unui BACUNIN și CROPOTKIN, sau fie și cel formulat de CASPAR SCHMIDT numit pseudonimic MAX STIRNER în „Unicul și proprietatea sa", care însă, accentuând factorul egoist și instinctual extrem, ia aproape caracterul concepției nietzscheane.

O distincție e totuși necesară de făcut între două înțelesuri acordate noțiunii *anarhism*.

E un înțeles idilic, care presupune posibilitatea existenței unei omeniri ideale, cu oameni perfecți, din toate punctele de vedere, perfecți ca bunătate, inteligență, moralitate, ordine, sociabilitate, umanitate, dreptate; o omenire, în care toate vor merge după norma celei mai desăvârșite organizări, spre binele și fericirea tuturor în comun și fie-căruia în parte, fără să fie însă nevoie de vre-o organizare, în sensul de azi al cuvântului: fără legi, făurite de o putere legiuitoare; fără judecători, cari să aplice legile, în judecata conflictelor și neînțelegerilor dintre oameni, căci astfel de cazuri nu vor exista; fără administrație și putere executivă, care să dea sprijinul supravegherii și sancțiunii la executarea legilor. Fără stat, cu un cuvânt.

Mașina alcătuirii sociale va funcționa dela sine, fără păzitor, fără conducător, fără control din partea nimănui din afară, fără autoritate publică de nici-un fel. Incidente de ne-înțelegeri între oameni nu se vor ivi, căci oameni, și ca inteligență și ca sentimente, vor fi adaptați în mod perfect la rolul lor respectiv în viața colectivă.

Fie-care va fi liber să facă ce va voi, fiindcă fie-care va voi și va face numai ceea-ce e drept, bun, convenabil și lui și sistemului de viață comună, a totului social din care face parte. Hoția, minciuna, egoismul, amăgirea, lenea, lăcomia, crima, nebunia, sub nici-o formă, nici declarată, nici ca „scrânteală" funcțională ascunsă sub aparențele normalului, vor fi imposibile în desfășurarea manifestărilor realității sociale. Organism perfect ideal și al indivizilor și al societății, funcționând perfect normal și impecabil, în toate privințele, iată punctul de bază al supoziției unei stări a omenirii, în care și statul și autoritatea, cu legile și coerciținea lor din afară, devin inutile și superflue.

Această concepție de vis idilic, vis cu atât mai frumos că lasă fiecăruia libertatea de a și-l creia după dragul fantaziei sale, își iea numele de *anarhism* din cauza înțelesului etimologic al cuvântului grec *an-arhia*, compus din privativul ἀ și ἀρχή, guvernământ.

E așa de frumos acest vis, dar așa de utopic, încât aparține mai mult poeziei decât științei. Dacă se va realiza vreodată, într'un viitor a cărui depărtare, contând posibilitățile astronomice, s'ar putea calcula cu milioanele de ani, e o chestie de credință, isvorâtă din ideia ce-și face ci-

neva despre natura omenească şi despre condiţiile şi limitele evoluţiei ei.

Nu avem să discutăm această fantazie, a cărei plăsmuire, ca să fie făptuibilă, presupune atotputernicia cârmuirii interne, impecabilă ca un automatism perfect, înlocuind şi făcând superfluă acţiunea impulsivă şi coercitivă a unei cârmuiri din afară.

Dacă se va realiza, şi când se va realiza, vre-o dată, ea va însemna autonomia morală, întronată în locul eteronomiei, pe toată suprafaţa globului, şi în toate sufletele fiinţelor omeneşti, dela cetăţeanul luminat de azi al statelor civilizate, până la membrii cei mai întârziaţi ai atâtor rase diferite, fără a excepta pe negri, pe sălbateci, pe antropofagi. Ar însemna armonizarea morală universală, prin unificarea concepţiilor despre bine şi rău, şi adaptarea acţiunilor la orientarea lor ideală, până la automatism.

E permis, negreşit, să visăm un astfel de paradis al vieţii pământeşti. Nu e nici un păcat a-l închipui, a-l isvodi în minte, a-l jugrăvi, a-l înfăţişa ca ideal.

Asta o face, de altfel, or ce om însufleţit de dorul propăşirii societăţilor omeneşti,

Dar starea socială ideală, plănuită astfel de fantazia morală, dacă o privim în structura şi funcţiunea ei pozitivă, ni se înfăţişează ca o *armonie* şi *ordine perfectă*. Şi aceasta ar şi trebui să fie, de drept, numele ce i s'ar cuveni, ca indicare *pozitivă* a fiinţei ei reale.

Denumirea de *anarhică*, pentru acea epocă depărtată, astronomică, a societăţii ideale, ar aminti inutil o negaţie, care se raportează la o stare de luptă, de un anahronism incompatibl cu starea

de spirit și de fapt a timpului de atunci. Termenul de *anarhism* se potrivește însă azi, ca indicare programatică a unui sistem de idei pus pe un steag de luptă în contra mijloacelor de a menține ordinea publică, și de a realiza condițiile unei vieți colective posibile, prin autoritatea legilor și a statului.

Ceea-ce va menține societatea viitoare în armonia perfectă, nu va fi faptul că va lipsi cu desăvârșire or-ce mijloc extern de a o menține prin autoritate, ci faptul că, în organizația morală a sufletului omenesc, va exista o putere interioară, de călăuzire imperativă și autoritativă, care face superfluă impunerea din afară.

La crearea acestei cârme morale intime, anarhismul nu contribue cu nimic. Opera de lărgire și de adâncire a simpatiei omenești, până la prefacerea ei în sentiment de dreptate, de umanitate, și într'un fel de instinct normativ al ordinei și echilibrului social, nu-i interesează. Asta este grija altor concepții despre natura omenească și treaba altor programe de progres social.

Atitudinea anarhismului nu este de educator și de reformator, în limitele legilor evoluției, ci de negație; iar opera lui, o operă de răsturnare și distrugere.

Negarea și distrugerea autorității publice, sub toate formele mijloacelor ei de menținere a ordinei sociale, sintetizate în organizarea de Stat.

Este la mijloc credința, exprimată cu atâta naivitate de geograful ELYSÉE RECLUS, că natura omenească, în fondul ei primitiv, este radical bună, cum credea și ROUSSEAU, și că e destul să lipsească influența perturbătoare a piedicilor autorității din afară, pentru ca să-și ia drumul des-

voltării ei firești spre bine și perfecție morală, care ar duce în mod fatal la crearea societății ideale a viitorului, fără legi și guvernământ?

Iluzie veche, de mult distrusă de experiență și de știință.

Este necunoaștere de cauzele naturale ale originii organizării sociale? Necunoaștere a rolului biologic exercitat, în conservarea și desvoltarea socială, de diferitele forme ale autorității cârmuitoare?

Necunoaștere a sprijinului reciproc ce și-au dat autoritatea și moraia, în o bună parte a operei de coordonare a intereselor și de socializare a instinctelor, operă făcută împreună, în colaborare armonică?

Din iluzie naivă la unii, din ignoranță la alții, din temperament revoluționar la toți, anarhismul pune în mod special, accent, în cererile sale, pe înlăturarea organizării sociale a Statului.

3. Și nu este aici vorba de acel „mai mult sau mai puțin" al unei juste măsuri în delimitarea sferelor „individ" și „stat", spre a lăsa personalității latitudinea unui liber joc al desvoltării, fără a stânjini interesele vieții colective, și statului destulă putere în afirmarea autorității sale publice, ca reprezentant al intereselor vieții colective, fără a împieta asupra dreptului individualității la libertatea cuvenită creșterii sale firești.

Pe această linie, de căutare a unei juste adaptări a sferelor, poți întâlni cugetători, cari, să lupte în contra unui exces de acaparare a întregei vieți individuale sub iugul regulelor dictate de autoritatea publică, fără să nege radical necesitatea or-cărei autorități publice — atitudine pas-

tratã, bunioarã, de HERBERT SPENCER în „Individul în contra Statului“ [1]) și în Etica sa.

Este vechea discuție, vecinic interesantă și neterminată, relativă la limitele autorității statului: de o parte concepția absolutistă, reprezentată de TH. HOBBES, în o formă; de socialism, în altă formă; de altă parte, concepția „liberală“, care pune margini și condiții puterii statului. Găsim, urcându-ne pe aceași linie, percursă în istoria cugetării politice moderne, afară de HERBERT SPENCER, în aceeași direcție, pe J. STUART MILL, pe KANT, și ca reprezentant teoretic inițial, pe JOHN LOCKE [2]). Iar, ca manifestare în program de acțiune politică practică, se vede aceeași tendință principială formulată în actul declarării Independenței Statelor Unite (1776), în care se spune că guvernământul s'a înființat numai pentru paza drepturilor omului la viață, libertate, fericire, și că „de câteori o formă de guvernământ lucrează în contra acestor scopuri, poporul e în dreptul său să o schimbe or s'o desființeze și să pună o nouă cârmuire în locul ei“.

Revoluția se îndreaptă, astfel, numai în contra unui abuz sau în contra unei forme de guvernământ, dar nu în contra or-cărui guvernământ, ca atare.

Și tot așa în celebra „Déclaration des droits de l'homme“, pusă la baza organizării sociale plănuite de Marea Revoluție franceză (1789).

4 Revoluționarismul anarhist merge adânc până la stârpirea din rădăcină a or-cărei autorități pu-

1) „The Man *versus* the State“ (apărut întâiu în *Contemp. Rev.* 1884).

2) „Two treatises on civil government“ (1689).

blice. care ar îngrădi în ceva, cătuşi de puţin, libertatea desăvârşită a eului individual, în manifestarea lui caracteristică.

Tipică este, în astă privinţă, formula lui CASPAR SCHMIDT, cunoscut mai mult sub pseudonimul de MAX STIRNER (1806-1856), „Eu deriv tot dreptul şi justificarea numai din *eul* meu propriu; căci am dreptul la or-ce lucru pe care pot să-l ieau şi să-l fac". *Eul* fie-căruia este singura realitate valabilă, în scopul căruia trebuie să-i servească restul lumii,—întru cât, fireşte, acel *ego* are putinţa să impună acest raport de subordonare şi de servitute. Şi nimeni şi nimic nu are dreptul să împedice, or să limiteze, expansiunea puterii eului, până la stabilirea raportului firesc dintre forţe. Libertatea absolută exclude or-ce îngrădire din afară, sub or-ce formă de autoritate, care să reglementeze raporturile dintre indivizi şi să împedice echilibrul natural al forţelor.

Pentru păstrarea consecvenţei principiului, şi ca să nu sufere libertatea nici unui *ego* o mărginire din partea celor alţi *ego*, în o societate omenească posibilă, trebue ca toţi *„unicii"*, convieţuitori în o unitate evolutivă socială, să fie absolut *egali* dela natură. Fără acest postulat, concepţia egoistică a lui Stirner despre natura omenească, se confundă cu aristocratismului forţelor din morala lui Nietzsche, cu toată erarhia rangurilor.

„Unicii" însă sunt „incomparabili" între ei. Pentru stabilirea echilibrului natural al forţelor individuale absolut „unice" între ele, este necesară lupta. „Am dreptul la tot *ce pot* lua şi face".

Tabloul e caracteristic anarhic.

Până la înteţirea luptei de echilibru social sau

de distingere socială între indivizi, primul pas este lupta în contra lanțurilor ce țin legate mâinile indivizilor prin legi și prin măsurile Statului.

Primul strigăt de raliare al anarhismului, este deci *jos autoritatea !*.

5. Intrată în mentalitatea rusă, această idee de desființare a autorității a făcut să se nască propaganda violentă prin acte. Atentatul, omorul, dinamita, bomba pentru uciderea reprezentanților autorității publice și dărâmarea clădirilor ce adăpostesc instituții de stat ale organizării sociale, au caracterizat, dela o vreme, chipul, de o feroce naivitate tragică, cum crede iluzia fanatismului nihilist, în profunda ei ignoranță de legile naturei sociale, să realizeze starea ideală a lumii, fără căpetenii, fără stat.

Scrierile lui MIHAIL BACUNIN (1814-1896) au contribuit mult la înfierbântarea spiritelor în sensul anarhismului brutal [1]).

III

Spiritul revoluționar accentuează, în formulele tipice ale anarhismului, idea *libertății*, exagerând-o până la absolut. Nu exclusiv. Are nevoie, în desvoltarea consecințelor ei, și de ideia *ega-*

---

1) In felul lui, și *Tolstoi* a hrănit, indirect, prin oroarea lui religioasă de rigoarea forței pământești a statului, sentimental aversiunii în contra alcătuirilor și obligațiunilor autorității, condamnând însă violența.

Consider ca o influență primejdioasă a face grațioase concesiuni de apologie umanitaristă unei concepții, care, lipsită de fond filosofic și științific serios, și spre a isvodi o utopie irealizabilă, nici în cel mai depărtat viitor conceptibil, propagă desorganizarea socială totală și nimicirea condițiilor de viață în comun.

lităţii, negreşit tot exagerată şi dusă la forma absolută, cerută cu necesitate de logica sistemului.

Cum s'ar putea menţine şi respecta libertatea fiecăruia, dacă nu ar fi toţi absolut egali? Cea mai mică inegalitate individuală rupe echilibrul. O superioritate îşi impune sfera influenţei sale cu o rază mai mare, dominând asupra altor sfere individuale.

1. Ideea egalităţii a fost formulată, în adevăr, alături cu aceea a libertăţii, în programul noilor aşezări sociale moderne.

Declararea Independenţei Statelor-Unite începe cu propoziţia: „Considerăm ca un adevăr evident prin el însuşi că toţi oamenii s'au născut egali". Iar în *„Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen"*, cari, după părerea lui Dupont, convin „à tous les hommes et à toutes les nations", „declaraţie" pusă în capul constituţiei din 1791, primul articol sună:

„Article premier. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits".

Dar spiritul, în care se iea cuvântul de egalitate, ca şi cel de libertate, este circumstanţiat şi condiţionat. O explicaţie urmează immediat chiar în redactarea primului articol. „Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité sociale".

Deci, distincţii sociale rămân; motivarea lor se schimbă.

Iar despre libertate, se lămureşte la art. 4. *„La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui"*.

Ideea Revoluţiei franceze, care nu era anarhistă, e departe de aceea din „Unicul şi proprie-

tatea lui": „Eu sunt totul, restul îmi aparține. Am dreptul la tot ce pot să ieau și să fac".

Admiterea inegalității, sub formă de distincții sociale, în vederea utilității publice, duce, firește, la constituirea de categorii sociale, așezate în ordine ierarhică de funcțiuni publice reclamate de necesitatea vieții colective.

Ființa claselor „cârmuitoare", deosebit de faptul că limitează libertatea cetățenilor când desfășurarea acesteia face rău altuia; dar sunt o confirmare vie a unei inegalități inevitabile, de natură și funcțiune socială, între oameni. Din cauza aceasta, organizarea socială, cu stăpânire și autorități publice, devine *la bête noire* a spiritului revoluționar de nuanță anarhică.

Și era firesc ca rezultatele obținute de Marea Revoluție franceză, ba chiar ideile ei conducătoare, să nu satisfacă spiritul anarhismului. Morala acestuia stă în răsturnarea și stârpirea orcărei cârmuiri; căci organizarea socială, cu oameni cari reprezintă autoritatea publică și oameni cari alcătuesc mulțimea publicului, oameni cari comandă—fie și „în numele legii"—și oameni cari ascultă și se supun, este o organizare care consacră inegalitatea și menține un principiu „învechit" de alcătuire socială.

2. Găsim expunerea acestei idei în o scriere românească, pe care o rezumez în esența ei [1]).

In evoluția socială a rămas o stâncă pe care au lovit-o mereu valurile progresului istoric, fără

1) O extrag din articolul „Anarhismul ex cathedra în România" publicat în revista *Cultura Română*, anul V, No. 8 Iunie 1908.—Broșura analizată, al cărui rezumat se dă aci, este „Două Morale" de d-l C. Dimitrescu-Iași, profesor pe atunci la Universitatea din București.

să o sfărâme încă, deşi au clintit-o din loc, şi au făcut-o chiar să-şi schimbe forma. Această stâncă este fondul organizării societăţilor de până azi, tipul lor de structură şi de cristalizaţie, care-şi găseşte formula în axioma:

„*Ori ce societate trebue să fie împărţită în cei cari comandă şi cei cari sunt destinaţi de natură să asculte*". „Formele necesare ale organizării se schimbă, condiţiunile traiului, cel puţin relativ, se înlesnesc tot mai mult; dar fondul organizării rămâne acelaş".

Nici chiar marea prefacere politică şi socială dela sfârşitul sec. 18-lea, marea revoluţie franceză, n'a schimbat mult fondul alcătuirii sociale de până azi. „Calapodurile organizării sociale au rămas aceleaşi".

Deci schimbarea fondului social, prefacerea din temelie a organizaţiei sociale, pe care se va întemeia *morala viitorului*, însemnează: Să nu mai fie clase dominante şi dominate, să nu mai fie oameni cari comandă şi oameni cari ascultă, să nu mai fie stăpânitori de nici un fel; cu un cuvânt să nu mai fie cârmuire şi stat.

Lăsând la o parte revoluţia franceză, istoria arată doă atacuri, mai importante decât dânsa, îndreptate până azi în contra *axiomei de stat*, că „*orice societate trebue să fie împărţită în cei cari comandă şi cei cari sunt destinaţi de natură să asculte*".

Primul moment a fost îmbrăţişarea *creştinismului*; al doilea a fost triumful ştiinţei din timpurile moderne".

Creştinismul însă a capitulat înaintea puterii şi s'a aliat cu clasele dominante, devenind instrument de cârmuire.

Știința?

„Știința a realizat în adevăr progrese uriașe, înmulțind și îmbunătățind mijloacele de trai prin aplicațiunile technice. Dar, în ce privește organizarea socială, ea n'a schimbat *în fond* nimic. Știința, ca și religiunile, a devenit un instrument de stăpânire în mâinele celor puternici".

Și de aceea două direcții în mișcarea științifică a veacului nostru:

„*O direcție ipocrită*, căutând să justifice o organizare socială ipocrită: un soi de *știință oficială tolerată de stat*, ca instrument de convingere și prin urmare de stăpânire; și o altă *direcție cinstită*". „Caracterul acestei din urmă este fără îndoială *revoluționar*".

„Religie, artă, știință, educație, organizație politică" totul e putred, totul e falș, căci toate lucrează pentru unul și același scop: menținerea claselor stăpânitoare.

Arta pervertită de ipocrizia dominantă, trebue *să amețească* spiritele *cu idealuri în cari să se apoteoseze* abnegația, *„sentimen'ul datoriei*, respectul puterilor constituite. *Sistemul pedagogic* trebue să consiste în dresarea maselor populare pentru supunere și ascultare; *disciplina socială* cere ca masele să fie guvernabile, *educația trebue să-și facă datoria*, pregătindu-le în acest senz".

3. Să luăm teoria în serios. Să căutăm posibilitățile ei de realizare.

Mai întâiu va trebui să se recunoască—acesta este punctul de plecare comun—că omenirea actuală e compusă din inegalități incontestabile.

Ca să ajungem la o omenire fără inegalități, avem două căi:

Ori să se facă a dispărea, ca prin o trampă de teatru, în neant toată omenirea actuală, şi să decretăm ivirea alteia, din pământ, după modelul prescris de anarhişti. Ori să se aplice modificări radicale asupra omenirii existente.

Mijlocul întâiu nu credem să-l adopte nici anarhismul, chiar dacă ar fi posibil. Nu de alta, dar ar dispărea şi ideia creatoare a noui omeniri, dispărând în neant şi purtătorii ideii anarhice.

Iar dacă am lăsa omenirea nouă să crească singură dela sine, în mod firesc, cine ne garantează că n'ar creşte, ca şi cea de azi, cu inegalităţile de cari voim să scăpăm?

Deci, vom fi nevoiţi, din toate punctele de vedere, să plecăm dela existenţa acestei lumi de oameni, aşa cum îi vedem, dela stările sociale actuale, produs al factorilor istorici şi ai celor organici.

Cum s'o schimbăm, ca să realizăm idealul egalitarist?

E un mijloc—dar mă silesc să nu par că vreau să fac glume. A cui e vina, însă, dacă ispita stă în puţina seriositate a teoriei de discutat? Eu propun cu tot seriosul o măsură pentru realizarea unui scop pus cu tot seriosul, pentru desfiinţarea unui fapt, unei realităţi.

Una din cauzele inegalităţii dintre oameni nu este organizaţia lor individuală inegală, cu care se nasc dela natură?.

Să se facă deci un pact cu natura ca, cel puţin de aci înainte, toţi oamenii ce se vor naşte, să fie egali, perfect egali prin forţa facultăţilor lor psiho-fiziologice.

Se tăgăduieşte inegalitatea naturală a oamenilor?

Ar fi imposibil. Observația, știința o constată. Dar am intrat în hora absurdului. Trebue să jucăm. Se va susține că toate inegalitățile existente sunt explicabile prin cauzele convenționale istorice, modificabile prin voința omului.

N'avem decât să realizăm, prin o revoluție, o egalitate de condiții sociale, în libertate absolută, și inegalitățile—produs artificial al factorului voluntar omenesc—vor dispărea ca prin minune.

S'o facem. Cum? După ce normă?

Ridicând toată omenirea la treapta cea mai superioară existentă? Desigur. Egalitate în distincție. Cum? Suprimând toată partea din omenire, care nu corespunde normei superioare, și decretând ca existentă numai pe cea corespunzătoare normei ideale?

Nietzsche ar aplauda. Așa voia și el să realizeze supra-omenirea.

Dificultățile absurdului nu se vor înlătura, dacă în loc de egali, toți în superioritate, s'ar preferi o mijlocie.

Fie că e o egalizare, fie că e alta, cine o va îndeplini?

Înlăturarea superiorităților, ce se impun în mod firesc omenirii de călăuză în căutarea binelui, adevărului, frumosului, fericirii, se va face de cine? De un tribunal care ar decreta *ex officio* decapitarea sau cel puțin reprimarea genialităților ce trec peste mijlocia egalitarismului comun?

Sistemul, ca cugetare, se nimicește singur. Întronează o domnie—fie măcar aceea a absurdului și arbitrariului. Atât de adevărat este că fără o cârmuire nu se poate realiza nimic în societate, nici măcar culmea nedreptății și nelegiuirii, pe care voește s'o realizeze anarhismul.

Şi după ce *normă* se va proceda în fixarea mijlociei egalitare? Cine o va stabili? Cum şi prin ce se va indica aceia care să o stabilească? Va trebui să se suprime tot ce va trece *în sus* şi *în jos* de acea linie de aur a mediocrităţii egalitare.

Şi în sus şi în jos? Cât de sus şi cât de jos se va aşeza criteriul?

Prin faptul că astfel de întrebări sunt implicate în sistemul anarhismului şi egalitarismului anarhic, însemnează că, în chiar miezul sistemului, stă cauza logică a propriei lui nimiciri.

4. Nimicirea logică a unei absurdităţi nu e o garanţie că ideia ei a dispărut sau va dispare din mintea omenească.

Ii trebuia dialecticei raţionale confirmarea experienţei. Dar, cu toate că experienţa a probat cu argumente sângeroase, de un tragic înspăimântător, ridicolul macabru al concepţiei, nu cred că starea de suflet care i-a dat naştere, să fie stârpită pentru totdauna din sufletul omului.

Cel care şi-a luat asupră-şi, cu un curaj anormal, explicabil numai prin inconştienţă, sarcina de a dovedi, prin experiment *in anima vili* a unui popor, hipoteza posibilităţii egalitare a unei societăţi, este LENIN (Vladimir Ilici Ulianof).

El a luat ca linie de bază a aşezării societăţii egalitare clasa proletară. A suprimat, pe cât a putut,—şi şi-a dat toate silinţele absolutismului său înverşunat,—tot ce se afla, în organizaţia socială a timpului, d'asupra clasei proletare, începând dela burghezie în sus. Nu de geaba şeful bolşevismului a fost asemuit unei ghilotine care gândeşte... „cu o logică de topor". Expe-

rienţa s'a început în 1917. Şi care e rezultatul azi, în anul 1921?

Ideia democratică a egalităţii şi libertăţii sociale desăvârşite, fără cârmuitori şi cârmuiţi, a devenit, în organizaţia *dictaturei* complicate a *sovielelor*, o înjghebare de guvernământ despotic mai crâncen decât ţarismul. Şi întreaga Rusie, împreună cu căpeteniile sovietelor, ţipă, în toată presa mondială, că piere, şi imploră mila omenirii *nebolşevizate*, ca să n'o lase să moară![1]).

Sinistră comedie criminală a unui teoretician ne-isprăvit şi ne-inteligent, improvizat în om politic lipsit de acel talent de cârmuitor, pe care îl dă simţul realităţii sociale!

În faţa unui astfel de spectacol, în care aberaţia unei concepţii teoretice e dusă, în aplicaţiile ei concrete, pe calea dezastrului, până la ultimele ei consecvenţe sinistre, or-ce glumă amuţeşte, dar şi or-ce discuţie pentru respingerea teoriei egalitarismului absolut, derivat şi isvor al anarhismului, devine de prisos[2]).

---

1) In momentul când scriu aceste rânduri, (August 1921) presa occidentală este plină cu reproduceri şi comentări a unei recente scrisori adresate de Lenin unui prieten din Elveţia, în care dictatorul Rusiei sovietice îşi mărturiseşte falimentul doctrinei şi experimentului său. El declară că immensele câmpuri de observaţie, ce le constitue revoluţia rusă, i-au dat ocazia să se convingă de falşitatea hipotezelor comunismului bolşevic. „Instinctul social şi conştiinţa muncitorilor nu au îndreptăţit speranţele puse în dânşii".

2) Pentru mai multe date informative asupra bolşevismului, din punct de vedere sociologic şi politic, trimit la studiul d-lui *D. Gusti*, care din cele 60 de pagini mari asupra „Comunismului, Socialismului, Anarhismului, Sindicalismului şi Bolşevismului", consacră 20 pagini numai *Bolşevismului* (pag. 42-59). Citez din încheiere o frază

Utopiile, când rămân în cărţi şi în capete, sub formă de visuri, pot fermeca sau tulbura conştiinţele, şi dacă dau naştere la acte, în sfere restrânse individuale, pot contribui, în mică măsură, privită pe scara socială, la devieri dela normele echilibrului public.

In gradul în care rămâne în sfera plăsmuirilor fantaziei şi creaţiilor teoretice, ele pot servi ca mijloc nevinovat de amuzament şi de exerciţiu dialectic.

Numai din cauza tendinţei lor de a influenţa, în mod firesc, motivele activităţii practice, am crezut necesar a ne ocupa aici cu unele din ele, spre a le înlătura din calea operei de construcţie a unei ştiinţe positive despre bine şi drept.

Terenul netezit de negaţiile principiale, îndreptate direct or indirect în contra posibilităţii Eticei, putem proceda la formularea problemelor.

(pag. 60) pe care aşi subscrie-o şi eu, dacă nu s'ar găsi în ea acoperită, cu o nemeritată indulgenţă de idealizare, urâţenia anarhismului: „Toate sistemele sociale, zice d-l D. Gusti, comuniste, socialiste; *anarhiste* şi sindicaliste sunt pătrunse de acest *idealism umanitar*, în afară de *bolşevism care prin propovăduirea sălbatecă a dictaturei roşii, în setea lui de răzbunare împotriva aşa zisului burghez, calcă în picioare* cele mai *elementare drepturi umane*". Ca să smulgă bolşevismul o apostrofă de condamnare emoţionată unui sociolog care, la inceput, îşi impusese o atitudine pur intelectualistă, până la neutralitate:—„*Presa întregii lumi este ocupată de a aplauda or condamna bolşevismul. Noi vom încerca aci o operă mai modestă, aceea de a-l înţelege. Ceea-ce pe noi ne interesează este că bolşevismul există*" (p. 42)—trebue ca sentimentul de revoltă să fi crescut aşa de puternic, treptat cu adâncirea teoretică a studiului, încât a isbucnit, ca o dovadă că e ceva care ne interesează mai mult decât *simpla înţelegere* a existenţei bolşevismului. O ultimă consecvenţă ne-ar face să exclamăm, cu Oraţiu, punând alături bolşevismul de anarhism: „O matre pulchra filia pulchrior !".

CAP. V

Considerații asupra Eticei ca știință

Natura ei; locul ei în sistemul științelor filosofice.

Metafizica, filosofia teoretică, știința, consideră lumea și toate fenomenele, așa cum sunt, sau se par că sunt,—caută să stabilească *adevărul.* In ele omul are, față de lume, o atitudine intelectuală.

Asemenea când caută să cerceteze legile și condițiile cugetării, limitele și valabilitatea cunoștințelor. Face o anchetă asupra instrumentului întrebuințat în opera cunoașterii, servindu-ne tot de inteligență.

Se pune, astfel, în raport cu lumea întreagă, cu tot ce este și se întâmplă, cu lucrurile și fenomenele, prin inteligență.

Aceasta este atitudinea *intelectualistă.*

2. Să nu trecem mai departe, fără a schița, într'o schemă cât de sumară, formularea problemelor filosofice capitale și soluțiile lor clasice [1].

---

1). Să se vadă excelenta operă a lui FR. PAULSEN, *Introducere în Filosofie*, la care mă refer în acest rezumat. O traducere în românește, făcută de d-nii *I. Lupu* și

I. *Prima întrebare*: In ce constă realitatea ca atare? *Problema ontologică*. A găsit următoarele răspunsuri esențiale:

1. Realitatea constă din două elemente ireductibile, suflet și materie, sau din fenomene fizice și psihice. *Dualismul*.

2. Realitatea constă dintr'un singur fel de substanță din care s'au făcut toate lucrurile câte sunt, și ale cărei funcțiuni sunt toate fenomenele lumei acesteia: *Monismul*.

După natura acelei substanțe unice, care constitue esența tuturor lucrurilor, monismul e de două feluri:

a) Esența tuturor lucrurilor, substanța unică este *materia* și toate fenomenele sunt funcțiuni ale materiei: *Materialismul*.

b) Esența tuturor lucrurilor este ceva de natura immaterială, de natură sufletească, și toate fenomenele sunt funcțiuni ale lui: *Spiritualismul*.

Acestea sunt răspunsuri afirmative, positive

Se mai poate nota și unul negativ.

3. Nu știm, nu putem ști nimic despre lucrul în sine: *Agnosticismul*.

II. Altă întrebare fundamentală este: cum se explică forma și constituția unitară a universului? Problema *cosmologică*.

Răspunsuri esențiale date acestei probleme sunt:

1. Niște elemente independente prin natura lor, și ireductibile—*atomii*—or de ce natură ar fi,—s'au combinat întâmplător într'o alcătuire cu legi și ordine vizibilă: *Atomismul*.

2. Ordinea universului, *cosmosul*, e productul unei ființe extramundane, inteligente, creatoare, care i-a dat o formă ordonată armonic, după un plan rațional: *Teismul*.

3. Lumea este, din capul locului, o unitate organică, un tot unitar, ca o ființă infinită, cu vieață cosmică uriașă: *Panteismul*.

D. Puschilă, profesori, a acestei lucrări clasice de filosofie, se află, în acest moment, în curs de tipărire, în *Biblioteca pedagogică a Casei Școalelor*. Ea va fi apărută, desigur, de sub presă, când cartea de față va fi în mâinile cetitorului; regret că nu mă pot referi de acum la ea, în citațiile ce voiu face.

Toate aceste probleme cu soluţiile lor clasice, la cari se alipeşte vrând nevrând, cu ştire or fără ştire, or-ce minte gânditoare, alcătuesc la un loc *Metafizica*.

O nouă serie de întrebări se deschide cu privire la condiţiile, limitele şi valoarea cunoaşterii noastre, a funcţiunilor inteligenţei şi cugetării noastre.

Ce ştim despre lume? Şi *cum* ştim?

1. La prima întrebare despre cuprinsul cunoştinţei noastre obţinem două raspunsuri:

a) Cunoaştem realitatea întocmai cum este: *Realismul.*

b) Nu cunoaştem realitatea în sine, ci numai cum ne apare nouă, adică fenomenul nu noumenul: *Fenomenalismul.*

2. Dar *cum* cunoaştem? Care este originea cunoştinţei? Răspunsuri:

a) Prin experienţă, prin observare internă şi externă: *Empirismul (sensualismul).*

b) Prin raţiune, prin deducţie logică din nişte principii şi axiome scoase nu din experienţă, ci din raţiune abstractă, din legile gândirii: *Raţionalismul.*

Din combinarea răspunsurilor asupra cuprinsului cu cele asupra originei, Paulsen obţine patru sisteme fundamentale ca răspunsuri tipice privitoare la problema cunoaşterii [1]:

1. *Realismul empiric:* filosofia bunului simţ.
2. *Realismul raţionalist* (Platon, Spinoza, Hegel), marile sisteme metafizice.
3. *Idealismul* sau *fenomenalismul empiric* (Hume).
4. *Idealismul* sau *fenomenalismul raţionalist* (Kant).

3. Omul nu este însă numai inteligenţă. Şi fiinţa *întreagă* omenească stă în legătură şi are raporturi cu lumea şi cu fenomenele ei. Iar fiinţa întreagă omenească e alcătuită şi din alte puteri pe lângă inteligenţă: din *sentiment* şi *voinţă*.

Inteligenţa se mărgineşte a arăta lucrurile cum sunt: cunoaşte numai *adevăr* şi *falş*.

1) *Introducere în Filosofie*, pag. 368 (ediţia originală).

Sentimentul spune despre ele altceva: dacă plac or nu, dacă sunt bune or rele.

Inteligența, indiferentă despre partea emoționalității, cercetează lucrurile cu o egală atenție, din punctul său de vedere, al adevărului: toate îi sunt tot una. Vremea de azi, a unei zile de toamnă umedă și rece, ploioasă și noroioasă, posomorâtă și mohorâtă, stă înaintea privirii intelectuale, — care îi caută explicația și legile formării ei cauzale în starea și în schimbările climaterice, astronomice, fizice, etc.—alături, pe același plan, și deopotrivă de interesantă ca și vremea unei zile senine de iarnă, cu peisajul alb al zăpezii pe arbori, pe dealuri, pe câmpii și pe acoperișul caselor, sclipitoare de puritate ideală în raze de soare, ca un văl alb de argint.

Sentimentul este care face deosebiri între aceste două fenomene. Numește frumos pe acesta, urât pe celalt.

Inteligența, exemplificată ca funcțiune logică de constatare și explicare, în biologie, morfologie, studiază deopotrivă toate formele de vietăți: ariciul ca și leul; șarpele ca și vulturul; viermele ca și fluturele; caracatița ca și porumbelul. In ordinea fizică omenească, pe un Apolon ca și pe Quasimodo.

Nu cunoaște ce este urât sau frumos.

Tot așa psihologia analizează și caută să priceapă pe Hamlet ca și pe Regele Claudius; pe Ofelia ca și pe Lady Machbeth; pe Romeo ca și pe Richard III; pe Neron ca și pe Socrate.

O interesează deopotrivă, pentru înțelegerea lor cauzală, și egoismul îngust, meschin ca și eroismul abnegației curate, desinteresate.

Inteligența străbate tot, ca să vază *ce este*,

așa cum este: oglindă rece, indiferentă, fără epitetele de bun, rău; de frumos, urât.

Sentimentul judecă și osândește sau aprobă; dă o valoare: frumos, urât; bun, rău. Și apreciază totul: lucrurile însuflețite și ne-însuflețite, cerul și pământul, oamenii și faptele lor, gândirile și sistemele, idealurile și curentele sociale, știința și natura, viața și lumea.

Desigur, se pune și întrebarea: *pentru-ce* unele lucruri sunt și *când* zicem că sunt frumoase altele urâte? Și atunci se naște o știință care caută să dea răspunsul: *Estetica.*

Prin ea se constată și se explică un fel al atitudinei sufletului omenesc.

Și de asemenea se pune și întrebarea: *pentru-ce* și *când* zicem de ceva că e bun sau rău? Și cu problema aceasta practică se ocupă știința *Moralei.*

Prin ea se constată și se explică faptul aprecierii, pe care nu-l săvârșește inteligența, ci sentimentul.

Un lucru se poate formula de acum, ca privire generală:

Fără a omite și tăgădui existența unei constituiri obiective a lucrurilor, *valorile nu sunt în lucruri,* ci sunt o creație a noastră, a subiectivității noastre, în contact cu firea obiectivă a lor.

Punem doar din noi chiar și despre partea inteligenței, pentru construirea obiectivă a lumii: proprietățile „materiale" ale lucrurilor—culoarea, sunetul; dulcele, amarul; cald, rece; forma, mișcarea—toate sunt produse ale organizației noastre în atingere cu obiectivitatea lumii din afară.

Cu cel mai mare cuvânt *plăcerea* și *neplăcerea* ce ne fac lucrurile.

Durerea produsă de cuţitul ce ne tae, de focul ce ne arde, nu este în cuţit, în foc.

Subiectivitatea sentimentului este şi mai evidentă.

Dăm lucrurilor valori după raportul în care stau cu noi, cu vieaţa noastră întreagă.

4. Dar însăşi vieaţa noastră, care măsoară valoarea lucrurilor, e la rândul ei judecată, privită sub prisma facultăţii care dă valori.

Ceea-ce *este*, se compară cu ceea-ce *trebue* să fie—adică cu ceea-ce nu este încă.

Ceea-ce nu este încă, nu se iea din experienţă —este o idee, care premerge existenţei, care se impune însă realităţii.

Conştiinţa pune şi impune scopuri de realizat, cari trec peste realitatea actuală.

Idealurile nu sunt realităţi, în sensul comun; dar conduc realitatea şi o modifică, crează realităţi după chipul lor.

De unde vin ele?

O întrebare tot aşa de mare ca şi aceea: De unde vine lumea?

Amândouă uimiau de o potrivă mintea unui KANT: „Două lucruri sunt cari îmi umplu mereu sufletul de o vecinic nouă şi crescătoare admiraţie şi de respect, cu cât cugetarea mea se ocupă mai des şi mai îndelung cu ele: cerul înstelat d'asupra mea, şi legea morală în mine".

Eroii morali—reformatorii,—adesea ne-înţeleşi, martirizaţi de contimporani, întrevăd ţinte noui dictate de situaţia nouă a moralei vremilor. Să fie aci o inspiraţie a naturei, în tendinţa ei către desvoltare universală? O simpatie ascunsă între mersul insondabil al naturei lucrurilor şi plăsmuirea idealurilor omeneşti? Intrebare, asupra

căreia revenim fără voie, dar pe care ne mărginim aci numai a o pune.

5. Rezumăm consideraţiile generale de mai sus, complectându-le spre a trage din ele concluzii privitoare la natura eticei ca ştiinţă, şi la locul ei în sistemul ştiinţelor filosofice.

După cele trei funcţiuni primordiale şi ireductibile ale sufletului, omul are, cum s'a văzut, faţă cu fenomenele în general, o întreită atitudine: una curat *teoretică*, intelectuală; alta *estetică*, emoţională; şi, în fine, a treia *practică*, voliţională.

In cea dintâiu, căutăm numai a constata *ceeace este*, fără a judeca sau aprecia calitatea sau valoarea lucrurilor; căutăm să înţelegem, să reproducem în spirit, sub formă de idei, fenomenele exterioare şi să traducem în sistem logic legătura obiectivă, causală, dintre stările şi schimbările naturale.

In cea de a doua, locul dominant în conştiinţă îl ocupă sentimentele deşteptate de feluritele excitaţii ce cad în domeniul intuiţiei. Lucrurile primesc atunci epitetul de *plăcute* sau *neplăcute*, de *frumoase* sau *urâte*, în mod desinteresat, fără a ne gândi la foloasele ce s'ar putea trage din ele, la trebuinţele ce s'ar putea satisface cu ele, în scopul conservării vieţei. Astfel, în mijlocul unei păduri seculare, contemplăm în adâncă admiraţie, tăcuta şi răcoroasa ei profunzime, în care glasul răsună deşteptând ecoul ca într'un templu; ascultăm, la umbra înaltelor ei bolte frunzoase, liniştea impunătoare a singurătăţii, fără a ne gândi un moment că din acei arbori s'ar putea construi locuinţe pentru adăpostire, sau căruţe şi corăbii pentru transport; fără a ne gândi că lemnul lor s'ar putea întrebuinţa aşa de bine la încălzitul

camerelor iarna şi la satisfacerea atâtor nevoi ale existenţei.

Când însă omul consideră tocmai această din urmă eventualitate; când priveşte lucrurile din punctul de vedere al folosului, al binelui ce se poate trage din proprietăţile şi calităţile lucrurilor, atunci se află în a treia atitudine faţă cu natura, adică în cea *practică*. Lucrurile primesc atunci epitetul de *bune* sau *rele*, după cum satisfac sau contrazic nişte interese ale noastre.

Pe când, în atitudinea estetică, omul e mai mult contemplativ, lasă fenomenele să-şi producă efectul lor emoţional asupra sufletului, reducându-şi toată activitatea sa numai în a prelungi sau evita contemplaţia, după cum obiectul observat e plăcut, frumos sau neplăcut, urât, — în atitudinea practică, din contră, omul este eminamente activ, funcţiunea sufletească predominantă este *voliţiunea*. Lucrurile, prin calitatea lor folositoare sau vătămătoare, provoacă în om impulsii active. Individul se hotărăşte, se manifestă, lucrează faţă cu ele, conform intereselor sale vitale. Pe unele caută a le apropia, a le conserva şi produce, — anume pe cele favorabile vieţei; pe altele, din contră, caută a le depărta, a le evita şi distruge, — anume pe cele nefavorabile vieţei.

6. Ori-de-câte-ori se consideră ceva, nu în sine şi pentru sine, ci ca *mijloc* pentru un *scop*, afară din sine, consideraţiunea e de natură *practică*.

Când scopul, la care se raportează fenomenele, este viaţa şi fericirea noastră ca *individ*, consideraţia şi atitudinea noastră se numeşte *egoistă*, (adică privitoare la *ego*, cu sau fără înţeles de

reprobare morală). Teoria, ce susţine şi domină această activitate, e a *prudenţei* calculate.

Iar când scopul, la care se raportează lucrurile, întâmplările, fenomenele în genere, deci şi acţiunile, pornirile, manifestările omeneşti, este viaţa şi fericirea *societăţii ca tot*, atunci consideraţia şi atitudinea practică poartă numele de *morală*. Cauzele folositoare sau vătămătoare acestui tot social primesc epitetul de „bune" sau „rele" *moralicește*, deci *drepte* sau *nedrepte, morale* sau *imorale*.

Teoria care serveşte de bază şi de călăuză acestei aetivităţi, constitue însuşi cuprinsul logic al *Eticei*.

Această ştiinţă consideră manifestările conştiente ale omului ca factori şi cauze cari lucrează asupra omenirii, modificând starea ei.

7. Dacă individul ar trăi izolat, afară din societate, Etică n'ar exista. Ar avea însă şi atunci raţiunea sa de a fi, bunioară, Psihologia, ca ştiinţă teoretică, studiarea fenomenelor sufleteşti, în ele însele, ca producte ale raporturilor dintre individ şi natura înconjurătoare. Ar mai avea raţiunea sa de a fi şi Estetica, studiul special al fenomenelor afective, isvorâte din contemplarea raporturilor constitutive ale obiectelor din afară,—o parte mai desvoltată a Psihologiei. Dar Etica nu şi-ar găsi obiectul. Manifestările conştiente ale omului, actele lui vizibile sau curat interne, pe care Psihologia le consideră ca *efecte* ale raportului dintre mediu şi constituţia psiho-fisiologică a individului, Etica le consideră ca nişte *cause*, ce se întorc, la rândul lor, să reacţioneze, într'un fel sau altul, asupra mediului social.

Fără conceptul unei unităţi sociale şi al rapor

tului dintre părţile constitutive, nu există Etică. Trebue să presupunem existenţa unui *tot* şi a unei *părţi* organice, în relaţiune de cauzalitate reciprocă, pentru a ne închipui posibilitatea şi raţiunea de a fi a Eticei.

Când ar putea avea sens, bunioară, o Etică pentru individul izolat? şi în ce limite? Când am considera ca *tot* pe individ însuşi, adică interesele lui generale, permanente, vitale, trebuinţele ideale ale naturei şi ale vieţei lui totale; iar *ca parte*, un moment izolat, un act particular din viaţă; şi am căuta atunci a stabili: întru cât acel act, acel moment, acea perioadă scurtă din viaţă, stă în raport favorabil sau nefavorabil către totalitatea vieţei individuale, către interesele lui adevărate, capitale şi raţionale.

Din stabilirea acestui raport am zice că un fapt, care a contribuit la conservarea, prelungirea şi îmbunătăţirea vieţei totale, a fost *bun*; din contră, *rău*, acela care a avut rezultate contrare. Etica s'ar reduce atunci curat şi simplu la *igienă* şi la *morala individuală* propriu zisă, care reglementează prudenţa şi dă regulele unei normale existenţe psiho-fisiologice.

Când însă individul este luat ca făcând parte dintr'un organism social, dintr'o unitate colectivă umană, atunci Etica se ridică la importanţa unei *Fisiologii şi unei Igiene sociale*, studiind raporturile diferitelor acte sau categorii de acte, faţă cu *totalitatea socială* din care individul face parte, ca un atom însufleţit într'un organism social complex.

Buna şi dreapta conducere a organismului soci l, ca unitate biologică, păstrarea şi călăuzirea lui spre bine, formează atunci ţinta conştientă, idealul suprem al tutulor aspiraţiilor individuale.

CAP. VI

Este Etica o ştiinţă?

S'a vorbit până aci de *etică*, luând-o implicit ca *ştiinţă*. Să medităm puţin mai de aproape asupra chestiunii: *Este Etica o ştiinţă?*.

Distingem două semnificări, adesea confundate în această întrebare, precum şi în alte întrebări de acest fel: E *posibilă* o ştiinţă a Eticei? *Este deja* Etica o ştiinţă?

Răspunsul la prima formă a întrebării primează. Dacă o ramură şi ordine de cunoştinţe conţin în ele *imposibilitatea* de a se organiza în sistem ştiinţific; dacă această imposibilitate e inerentă în natura fenomenelor de studiat, atunci în zadar am mai căuta să ne trudim a da răspuns la a doua formă a întrebării: dacă acea ordine de cunoştinţe *a şi intrat în faza ştiinţifică*.

1. Condiţiile esenţiale, ca o ramură oare-care de cunoştinţe să devină ştiinţifică, sunt de natură *obiectivă*, referitoare la *fenomenele* de studiat, şi de ordine *subiectivă*, referitoare la *spiritul* ce studiază.

Cea d'întâiu condiţie, a cărei îndeplinire se cere dela fenomenele naturale, este ca acestea *să stea*

între ele în legătură causală, să fie supuse la ordinea unei succesiuni şi coesistenţe regulate, constante, permanente. Dacă după fenomenul *a* va urma, în mod cu totul indiferent şi necalculabil, când *b*, când *c*, când *d*, etc., etc., nu putem fixa nici-o lege naturală, nici-o formulă sigură, nu ne putem aştepta la nimic determinat; deci nu suntem în stare a *cunoaşte*, nici a *stăpâni* natura, în această categorie de fenomene, pentru cuvântul că nu le putem *prevedea* pe baza unei legi de succesiune constantă, estrasă din legătura lor causală. *Savoir c'est prévoir, prévoir c'est pouvoir* (Aug. Comte).

Domneşte oare acest haos în natura omului şi a societăţii?

Ştiinţa sufletului constată că legea causalităţii se aplică la toate fenomenele sufleteşti; tocmai aceasta face posibilă existenţa unei ştiinţe psihologice. Şi cugetările, şi sentimentele, şi hotărârile omeneşti au cauze anumite, sunt determinate de alte fenomene sufleteşti anumite, de alte cugetări, sentimente, voliţiuni precedente sau actuale. Nu putem nici concepe nici găsi un individ, care, având absolut acelaş temperament, acelaş caracter, aceiaşi stare psiho-fisică de mai înainte, şi fiind pus în absolut aceleaşi împrejurări externe, ca mai înainte, să cugete altfel, să simtă altfel şi să se manifeste, în actele sale, altfel decât înainte.

Acelaş om, în *aceleaşi* împrejurări, va lucra totdauna în *acelaş* fel.

Pe această credinţă se întemeiază siguranţa relativă în relaţiile noastre cu oamenii şi încrederea în amici, ne-încrederea în duşmani, rezerva cu necunoscuţii. Dacă am poseda o cunoaştere

imediată şi perfectă a individului, siguranţa noastră, în aşteptarea actelor lui determinate, ar fi absolută. Nesiguranţa, *erorile prevederilor* noastre, nu provin din *lipsa* unei legături causale, obiective, dintre fenomene, ci din *necunoaşterea* acelor cause şi condiţii particulare, sau din schimbarea raportului lor dela o epocă la alte.

Causalitatea cârmueşte astfel natura omenească. Ştiinţa sufletului a putut formula legi ale fenomenelor psihice. In ce priveşte s. e. voinţa, cu determinările şi tendinţele acţiunilor, legea psihologică fundamentală, care ocupă locul central în toată multiplicitatea manifestărilor individuale, dela cele mai simple, până la cele mai complicate, este: *că omul, şi toate vieţuitoarele, evită durerea, caută plăcerea.* Această lege joacă, în explicarea acţiunilor omeneşti, acelaş rol general, pe care, în lumea fisică, îl joacă legea gravitaţiunei faţă cu mişcările corpurilor.

Dacă faptele omeneşti, considerate ca atare, sunt astfel reductibile la cause determinate şi la formule ştiinţifice explicătoare, să fie oare ele lipsite de urmări determinate, de efecte hotărâte, atunci când se consideră în relaţiunea lor către mediul social, asupra căruia lucrează?

Manifestarea omenească *b* se explică reducându-se la antecedenţii săi represintaţi prin *a*, ca un efect la causa sa. Dar lanţul causal nu se termină cu *b*. Acest *b* trece mai departe în acte ce modifică în ceva natura mediului înconjurător, într'o rază de întindere mai mare sau mai mică, după intensitatea sa. Din efect devine la rândul său causă, care îşi are efectele sale, representate prin *c*. Din toată natura însă nu ne interesează în etică decât efectele referitoere la mediul *so-*

cial. Intrebăm: să fie oare natura societăţii astfel, ca o manifestare individuală oare-care să fie urmată de *ori-ce* efect social, *în mod indiferent*? Nu există aceiaşi legătură obiectivă de causalitate determinată între *b* şi *c* ca între *b* şi *a*?

N'avea dreptate *Confuciu* când zicea că „acţiunile omeneşti au *cauze* şi *urmări* necesare?"

Să luăm câteva exemple. *Ingratitudinea*, ca stare şi atitudine sufletească se poate explica reducându-se fie la caracter, fie la educaţie, fie la gradul şi modalitatea inteligenţei, sau la toate acestea în proporţie deosebită. Cutare e apucător şi orgolios, sau a fost de mic învăţat a considera binefacerile primite ca un drept al său şi ca o datorie a celorlalţi, sau nu poate vedea raportul dintre recunoştinţă şi demnitate personală pe de-o parte, şi umilinţă pe de altă parte. I se pare, poate, că se înjoseşte, arătându-se recunoscător. Constatându-se acestea, se caută a se stabili raportul causal dintre ingratitudine, *b*, şi dintre fenomenele ei genetice, *a*. Dar *b*, la rândul său, se traduce în acte. Ingratul se manifestă, vorbeşte, lucrează. Reacţiunea lui caracteristică n'are nici o înrâurire asupra mediului? A face să se nască în binefăcător părerea de rău pentru actele sale, nu e un efect vătămător societăţii? Se stinge într'un om focul iubirii de oameni, se paralizează şi se scoate din funcţiunea socială o forţă folositoare.

Dar urmările merg mai departe. In cei mai mulţi oameni, dispuşi a face binele, se produce o neîncredere, o rezervă, o temere. Pornirea către binefaceri se comprimă. Urmarea socială a ingratitudinei este astfel o slăbire a tendinţelor

umanitare de simpatie. Omul bun, gata a săvârşi un act de binefacere, se opreşte atunci, gândind cu Eliade despre aproapele său :

Te iartă să-i faci răul, dar binele nici mort.

Nu se vede şi de aici că fenomenele psihologice deslănţuesc, la rândul lor, urmări determinate asupra mediului social?

Răspunsul afirmativ se putea da chiar *a priori*, dacă s'a stabilit odată că natura sufletului omenesc e supusă la legi. Căci societatea, în totalitatea ei, fiind compusă din unităţi psihice, din indivizi, legile psihologice, deja formulate, ale funcţiunii acestor unităţi vor indica de mai înainte efectele ce vor produce asupra ei anumite fenomene. In definitiv, efectul asupra societăţii se reduce la efectul asupra unui cerc mai mare sau mai mic *de oameni*. Şi, dacă natura acestora e supusă la legea causalităţii, negreşit că şi fenomenele sociale vor împărtăşi această calitate.

Deci, din punctul de vedere al condiţiei *obiective*, Etica *poate* deveni o ştiinţă; fenomenele, pe cari le studiază, sunt reductibile la formule sigure, *stau între ele în relaţiune causală sau de succesiune şi coexistenţă statornică*.

Manifestările individului nu numai că nu sunt fără urmări, sau indiferente pentru omenire, dar au efecte hotărâte, pe cari, din punctul de vedere al biologiei sociale, al condiţiilor de viaţă colectivă, le putem califica de bune sau rele, folositoare sau vătămătoare. Această calificare însă coincide cu cea morală. Ceea-ce conservă sau sporeşte vitalitatea, buna stare fisică şi psihică a societăţii este bun moraliceşte.

De oare-ce există neapărat condiţii favorabile şi nefavorabile vieţei sociale, cum există condiţii

favorabile şi nefavorabile vieţei individuale; şi de oare-ce actele omeneşti nu rămân fără efect natural asupra societăţii, urmează că ele, în mod inevitabil, vor fi bune sau rele, după cum vor contribui la întărirea sau slăbirea condiţiilor biologice favorabile pentru omenire. Şi determinarea calităţii actelor, după relaţiunea lor socială, fiind obiectul eticei; iar această relaţiune având caracterul unei legături causale constante, urmează că etica, din acest punct de vedere, *poate* deveni o ştiinţă.

2. *A doua condiţie* esenţială, pentru ca o categorie de fenomene să poată fi cunoscută în mod ştiinţific, este ca *spiritul* ce le studiază să urmeze în studierea lor o *cale sigură*, o *metodă* adaptată obiectului.

In căutarea legilor şi în deslegarea problemelor etice se pot întrebuinţa şi s'au întrebuinţat atât *metodul inductiv* cât şi *cel deductiv*. Prin cel d'întâiu se cercetează toate lucrurile şi faptele cari au primit sau primesc încă din partea omului epitetul de bune şi drepte; şi se caută condiţia ce îndeplinesc, calitatea ce posedă în comun şi care le face să-şi atragă asupră-le *acelaş* epitet moral, cu toată diversitatea lor din alte consideraţii. Se recurge la statistică pentru a se constata ce efecte generale produce cutare categorie de fapte, cutare instituţie, cutare lege asupra diverselor grupe umane. Şi d'aci se extrage valoarea morală a acelor factori sociali, inducând natura lor intrinsecă din efectele lor inevitabile, în condiţii anumite.

Omenirea, în totalitatea ei, s'a servit de metodul experimental inductiv pentru a stabili natura

morală a diferitelor manifestări mai principale ale omului.

Dacă minciuna, hoţia, ingratitudinea, etc., s'au pus în categoria actelor imorale; veracitatea, generositatea, recunoştinţa, în clasa celor morale, aceasta s'a întemeiat pe efectele lor naturale încercate de omenire în decursul veacurilor.

Metodul deductiv se poate întrebuinţa de îndată ce se ştie, de mai nainte, cari sunt condiţiile de viaţă şi de bună stare socială, şi se cercetează, într'un caz concret, în ce constă cutare act determinat pe care voim a-l considera în raport cu societatea. Atunci se trag concluzii a *priori* despre bunătatea sau răutatea acelui act, după cum elementele lui constitutive se găsesc că stau în acord sau în contrazicere cu cerinţele şi legile biologice ale societăţii, şi se pun deziderate de acţiune, dictate de aceleaşi legi şi cerinţe. Precum, în mod deductiv, conchidem că diamantul e combustibil, şi suntem siguri de aceasta fără a mai experimenta, dacă ştim că diamantul e cărbune şi că ori-ce cărbune e combustibil, tot aşa putem decide a *priori* că luxul, bunioară, e imoral, dacă ştim că el scumpeşte lucrurile de prima necesitate şi că în măsura în care înlesnirile vieţei devin inaccesibile mulţimii, se scade vitalitatea socială.

3. Deci şi prin natura obiectului şi prin aceea a metodului întrebuinţat, Etica *poate* deveni o ştiinţă. Dar *este* ea deja o ştiinţă ?

Trebue să se observe prealabil că o ramură de cunoştinţe nu aşteaptă sfârşirea obiectului său, din toate punctele de vedere, pentru ca să se ridice la rangul de ştiinţă. E destul să ajungă a

stabili *câte-va* legi şi principii fundamentale. De lumina acestora se poate ajuta apoi spiritul spre a interpreta varietatea cazurilor concrete, ce se ivesc în viaţă.

Cred că reflexiunea etică a ajuns să stabilească unele principii sigure, cu caracter de lege cârmuitoare a vieţii morale.

Cu toată rezerva ce-şi impune modestia orcărei filosofii, conştiente de greutatea problemelor complexe ale lumii şi vieţii, nu i se poate refuza Eticei titlul de ştiinţă, în înţelesul condiţionat de mai sus.

4. După caracterul cercetărilor sale, Etica se deosebeşte în *descriptivă* şi *filosofică*.

Prima se mărgineşte a constata concepţiile şi credinţele morale ale unei epoce şi unei societăţi determinate; a le expune şi cel mult a le explica, reducându-le la causele lor genetice, fie de natură istorică, fie de natură fizică sau fiziologică.

Cea de a doua, presupune această cercetare făcută. Sarcina sa specială e de a compara acele credinţe şi concepţii morale cu un criteriu statornic, ideal. Ea le judecă, le apreciază, după norma conducătoare a unui principiu stabilit.

Pe când Etica descriptivă, care, în definitiv, se reduce la sociologie positivă, tinde şi pretinde că voeşte numai să expună *aceea ce este*, ideile morale curente, şi să le urmărească din epocă în epocă în evoluţiile lor, fără a se pronunţa asupra valorii lor, fără a le *critica*, fără a ne spune dacă diferitele modificări sunt treptele unei direcţii ascendente, către mai bine, sau ale unei direcţiuni descendente, către mai rău; celalt fel de Etică, anume cea filosofică, îndepli-

neşte tocmai această lacună. Ea prezintă *ceea ce este* în lumina idealului, punând în faţă acea-ce *trebue să fie*, şi face să se vadă astfel valoarea realităţii, face să se înţeleagă dacă diferitele stări de lucruri ale fazelor sociale succesive constituesc o serie de evoluţie progresivă sau regresivă. Ea *critică*, adică judecă pe baza unui *criteriu*, şi dă normele binelui şi dreptului. De aceea se mai numeşte şi *normativă*, pe când prima se mai poate numi şi *explicativă*.

Fie-care din aceste două feluri de Etici se poate concepe existând, ca atitudine intelectuală, separat şi independent una de alta; dar, în construirea lor, se presupun necontenit şi se sprijinesc tacit una pe alta.

Etica filosofică critică sau normativă presupune existenţa celei descriptive, pentru-că numai astfel poate dovedi că varietatea judecăţilor morale din diferite epoci şi ţări se reazemă, în definitiv, deşi aproape inconştient, pe acelaş principiu fundamental, ascuns la baza credinţelor şi tendinţelor morale, şi isvorât din chiar natura generală omenească. Numai astfel poate ea proba, mai departe, cu exemplele grămădite de sociologia descriptivă, că treptat omenirea propăşeşte către realizarea unui ideal de viaţă; că diferitele forme sociale şi coduri morale, variabile după timp şi loc, se apropie cu încetul de un prototip universal; că progresul moral există.

Pe de altă parte, întreaga sociologie descriptivă n'ar avea alt scop decât satisfacerea unei zadarnice curiosităţi frivole, dacă n'ar fi însufleţită de interesul filosofic general, conţinut în faptele ce constată şi expune. Aceste fapte sunt în definitiv martori chemaţi a depune fie în favoa-

rea fie în potriva uneia din teoriile relative la progresul moral în omenire. Istoricul, sociologul, care le introduce în ştiinţă, le alege, dacă e în adevăr om de ştiinţă, după serviciile ce pot aduce în acest proces sau în alte probleme deschise de cugetarea filosofică.

Altminteri, cunoştinţele particulare, ori-cât de multe şi exacte ar fi ele, rămân cunoştinţe moarte, cari nici nu luminează intelectul, nici nu ne încălzesc inima.

5. O nedomirire se formulează totuşi. Dacă etica, în forma ei normativă, forma ei proprie şi specială,—căci cea pur explicativă se confundă cu sociologia şi istoria moravurilor—se ocupă cu aceea ce *trebue să fie*, nu-şi pierde ea caracterul de ştiinţă?

Poate exista o ştiinţă despre ceea-ce trebue să fie? Ceea-ce trebue să fie, nu este încă. Poate exista o ştiinţă despre ceea-ce *nu este încă?*

Da, or-cât de paradoxal ar părea, există astfel de ştiinţe. Etica nu e prima şi nu e singura. Toate ştiinţele practice, cari transformă ordinea succesiunii cauzale, prefăcând cauza în mijloc şi efectul în scop, se ocupă de astfel de raporturi necesare, cari coprind în ele un imperativ, o cerere de ceea-ce *trebue* să se îndeplinească pentru ca să se poată realiza ceva, pus înainte ca ţintă de atins.

Limbajul cauzalităţii spune: când se produce *a*, cauza, urmează *b*, efectul.

Limbajul practic, al artei, al technicei, care urmăreşte un rezultat de realizat, un scop; limbajul finalităţii, cu un cuvânt, spune: dacă vrei pe *b*, trebue să produci mai întâiu pe *a*. Ce era

efect, în lanţul cauzalităţii, a devenit *scop*, în acela al finalităţii; şi ce era *cauză* în primul raport a devenit *mijloc*, în al doilea.

In natura raportului obiectiv al fenomenelor nu s'a schimbat, în fond, nimic. Schimbarea numelui de *cauză* în acela de *mijloc* şi al celui de *efect* în acela de *scop* n'a alterat în nimic realitatea obiectivă a legăturei naturale dintre fenomenele *a* şi *b*. Numai atitudinea noastră subiectivă s'a schimbat faţă de ele. In loc de receptiv teoretică sau pur intelectualistă, avem una practică, activă, voluntaristă.

In atitudinea teoretic receptivă inteligenţa primea succesiunea obiectivă a fenomenelor, în ordinea cauzală, întâiu *a*, apoi *b*, efectul. In atitudinea activă voluntară a practicei finaliste, omul are în mintea sa, ca scop impus de voinţă, mai întâiu pe *b*, şi apoi, ca o condiţie a posibilităţii realizări acestuia, urmează în minte cauza lui obiectivă, devenit acum mijloc, *a*.

Fenomenul *b*, cât timp e în spirit numai sub forma unui scop, desigur există numai în minte, nu şi în realitate. Dar realizarea lui este tot aşa de sigură, pe cât este de sigur raportul cauzal între *a* şi *b*, luat ca bază a consideraţiei practice. Ştiinţa despre ceea-ce „nu este încă" se transformă în ştiinţă despre ceea-ce *trebue să fie*, în vederea unei înlănţuiri teleologice de mijloace şi scopuri.

Toate ştiinţele practice intră în această categorie. Medicina studiază condiţiile pentru restabilirea sănătăţii perdute; higiena pe acelea ale păstrării echilibrului normal al bunei stări fiziologice. Intre aceste două ştiinţe şi fiziologie deosebirea e ca între atitudinea practică teleologică

BIBLIOTECA UNIVERSITĂŢII

şi cea pur teoretică a cunoştinţei pur explicative. Biologia, fiziologica, cu toate ramurile lor auxiliare, cercetează legile vieţii, realitatea biologică, în raporturile ei cauzale obiective. Medicina, higiena, la rândul lor, ca ştiinţe practice, luându-şi ca scop de realizat un anumit rezultat biologic, un anumit mod de a fi al fenomenelor vieţii, caută, în legile obiective ale existenţei lui, condiţiile realizării lui intenţionate, prin artă.

Tot aşa în ordinea fenomenelor social-umane. Dintre manifestările posibile ale vieţii sociale, dintre modurile de a fi ale realităţii morale, se iea unul ca ţintă, şi atunci condiţiile, găsite de raţiune şi experienţă ca necesare pentru realizarea lui, se pun de raţiunea practică sub formula acelui *trebue* finalist, care îmbracă totdauna exprimarea unui raport natural între mijloc şi scop.

6. Numai o privire superficială şi o analiză insuficientă a temeiurilor pe cari se stabilesc legăturile dintre fenomene în succesiunea lor teleologică poate sugera îndoială asupra valorii ştiinţifice a sistemelor de cunoştinţe cari alcătuesc disciplinele sau ştiinţele practice, cu caracter normativ, ca etica, estetica, logica.

In fiecare din acestea este o parte explicativă, dar, ceea-ce le formează caracteristica specială, este regula practică, norma de procedare, ce se degajează explicit din adevărurile lor, ca o călăuză în calea către un scop.

Estetica, în cercetările sale obiective, stabileşte condiţiile îndeplinite de fenomenele naturale sau de creaţiile artistice, când produc impresia estetică. Şi, în măsura exactităţii ştiinţifice a determinării acelor condiţii obiective, ele devin mij-

loace, întrebuințate conștient or nu, pentru producerea efectului estetic. Și, tradus în limbaj practic finalist, adevărul estetic poate să se exprime cu o formulă normativă: „Procedează astfel, ca să obții rezultatul cutare, — emoția estetică, bunioară, a artei".

Cât timp nu se desprind din studiul estetic astfel de condiții formulabile în reguli de procedare practică, pentru realizarea fenomenului estetic, studiul rămâne pe terenul pur teoretic al psihologiei

Tot astfel și logica se desparte de domeniul general al cercetărilor explicative ale psihologiei, spre a-și constitui sfera specialității sale distincte, din momentul ce se îndeletnicește cu notarea și sistematizarea acelor procedări ale spiritului, cari se pot formula ca reguli de conducere a inteligenței în vederea atingerii unui scop determinat: stabilirea adevărului. Ea lasă psihologiei sarcina de a descrie, de a studia și explica or-ce alte manifestări funcționale ale minții, chiar pe cele cari sub influența ignoranței, prejudițiilor, defectelor de organizație psiho-fiziologică, patimelor, intereselor, etc, opresc spiritul de a vedea și recunoaște adevărul, duc la aberații și absurdități monstruoase.

Aceeași operația selectivă a adevărurilor, în vederea unui scop, o face și etica, știința practică, normativă, a vieții morale. Aceasta n'o împedică să fie știință, cum nu împedică logica să fie știință. faptul că ea formulează reguli de procedare a minții pentru căutarea și stabilirea adevărului; cum nu împedică higiena să fie o știință faptul că dânsa a ajuns să stabilească anumite reguli de vieață pentru păstrarea sănătății.

Domeniul cercetărilor etice își are, și el, o întreagă regiune în care domnește spiritul pur teoretic explicativ al fenomenelor morale, regiune vastă, care cuprinde notarea, descrierea, explicarea cauzală a tuturor manifestărilor realității social-umane, din toate timpurile și din toate locurile.

Insistăm asupra observației, că a impune eticei numai acest fel de cercetări, interzicându-i alegerea unor anumite feluri de vieață, spre a le prezenta ca norme morale, în vederea îndrumării către realizarea unui ideal, e tot așa de arbitrar, ca și interzicerea logicei or higienei de a se constitui, ca atari, separându-se de științele lor teoretice auxiliare sau de bază.

Este, desigur, un abuz de terminologie technică, în contra căruia se ridică destul de stăruitor D-l *L. Lévy-Bruhl*, în opera sa „La Mora'e et la science des Moeurs“ [1]), când se dă eticei, în funcțiunea ei normativă, denumirea de *teoretică*. E o confuzie de cuvinte, care nu e totdauna semn nici de ignoranță, nici de lipsă de pătrundere logică. O rectificare e totuși necesară și folositoare. Științele sunt or teoretice or practice. Și acestea din urmă, întru-cât dau reguli de îndeplinit pentru realizarea unui scop, se pot numi și normative.

Cei cari întrebuințează pentru etică și termenul de *teoretică*,— în mod impropriu, negreșit — vor probabil să accentueze în concepția lor caracterul de științificitate al eticei, și acela de po-

1) Chap. I: „Il n'y a pas et il ne peut y avoir de morale théorique“; în special p. 7, seq *(Bibliothèque de Philosophie contemporaine)*.

sitivitate pe care metoda serioasă de cercetare, pe baza experienţei raţionate, îl dă prescripţiilor şi sfaturilor ei practice. Se mai atrage prin aceasta atenţia asupra întemeierii raţionale a îndrumărilor morale, şi se spune că rezultatul, la care se tinde să se ajungă, este stabilirea tocmai acelei „art moral rationnel“ de care vorbeşte însuşi D-l Lévy-Bruhl, şi pe care o pune ca scop al „ştiinţei moravurilor“[1]).

Este o simptă discuţie de cuvinte care nu trebue să degenereze în confuzie de idei şi de principii.

Dacă, bunioară, retrăgându-i-se Eticei epitetul de *teoretică*, dat dintr'o inadvertenţă uşor de înţeles prin influenţa tradiţiei şi uşor de corectat, se retrage în acelaş timp şi dreptul de a se numi *ştiinţifică*, se face o confuzie logică, identificându-se noţiunea de *teorie*, cu aceea de *ştiinţă*.

Etica poate rămânea ştiinţă, chiar dacă nu intră în categoria disciplinelor pur teoretice, cari nu se preocupă, în căutarea adevărului, de nici un fel de interes practic. Şi această posibilitate de a fi ştiinţifică i-o recunoaşte moralei, în mod evident, d-l Lévy-Bruhl, când spune că din „ştiinţa moravurilor“ se poate constitui „un art morai rationnel, basé sur cette science“.

Cine zice „artă raţională bazată pe ştiinţă“,

---

1) *Préface* da la troisième édition p. 1. — Termenul *teoretică* se obişnueşte a se atribui acelei Etici, sau părţi din Etică, în care se tratează despre principii generale, şi care se mai numeşte şi filosofică, spre deosebire de cea *practică*, în sensul mai restrâns, în care se tratează chestii mai speciale, de aplicaţie a principiilor la diferite probleme ale vieţii: despre datorie, virtuţi, etc.; sau etica *aplicată*.

zice sistem de reguli practice şi de *norme*. Dacă d-l Lévy-Bruhl refuză, totuşi, cu energie a da „artei morale raţionale", pe care d-sa vrea s'o întemeieze pe „ştiinţa moravurilor", calificativul de *normativă*, este iar o chestie de cuvinte, care trebue supravegheată să nu ducă la o confuzie logică. Intru cât termenii îşi au înţelesul lor determinat, contrazicerea este învederată în fraza, pe care sunt nevoit să o citez în întregime, cu toată nuanţarea ei emoţională, spre a nu-i trunchia construcţia şi înţelesul: „Avoir mis tous ses soins à faire voir qu'aux traités de morale construits par les philosophes, il faut substituer désormais *une science des moeurs, qui ne prétendra nullement être normative, et un art fondé sur cette science*;—et s'entendre répondre aussitôt, sans ironie, que l'on apporte un traité de morale!" [1]).

In această contrazicere constatăm urmele unui prejudiţiu, care rezervează titlul de ştiinţă numai studiului faptelor existente, în realitatea lor dată. „La science, par définition, n'a d'autre fonction que de connaître ce qui est. Elle n'est, et ne peut être, que le résultat de l'application méthodique de l'esprit humain à une portion où à un aspect de la réalité donnée" [2]).

Şi dacă refuză titlul de *normativă* artei sale morale raţionale bazate pe stiinţă, e din cauză că „normativ" şi „ştiinţific" s'ar fi excluzând. „La question est de savoir si ces deux termes sont compatibles entre eux".[3])

---

1) Criticul din „Revue de Métaphysique et de Morale", în darea sa de seamă, spusese: „L'auteur... nous apporte un traité de morale..." — „Je n'en croyais pas mes yeux, Je l'avoue"' încheie d-l Lévy-Bruhl.
2) Op. cit. p. 10.
3) Ibid. p. 11.

Compatibilitatea lor a fost demonstrată, cred, în arătarea paralelismului obiectiv dintre seria succesiunii cauzale şi cea finalistă a fenomenelor, una obiect al ştiinţei teoretice, cealaltă al ştiinţei practice sau normative

De altfel, multe din aceste discuţii, cari se pot prelungi indefinit, în pragul ştiinţei, îşi găsesc răspunsul faptic, în chiar corpul de clădire al ştiinţei. Adesea unele obiecţii se resping după metoda filosofului din antichitate, care răspundea argumentelor despre imposibilitatea mişcării, mişcându-se, în tăcere, în faţa celui care desvolta consecinţele sofismelor sale.

Conştient de greutatea problemelor vieţii social-umane,—a căror complexitate, după demonstrarea lui *Aug. Comte*, este superfluu a mai încerca să se dovedească,—eticianul care nu rupe cu tradiţia desvoltării istorice a uneia din cele mai vechi discipline filosofice, găseşte pentru Morală un cadru consacrat cu anumite probleme, în care materialul vederilor, reflecţiilor, convingerilor sale, îşi iea locul, alături cu altele, în căutarea soluţiilor cerute de conştiinţa timpului.

In scopul de a culege câteva date informative despre contingentul adus, la constituirea cadrului eticei, de către gânditorii cari s'au ocupat în trecut mai de aproape cu chestiile morale, şi a înlesni ocazional o *bibliografie* a acestei ştiinţe, dăm aci o schiţă istorică sumară, premergătoare studiului critic şi constructiv al Eticei.

CAP. VII

Schiță sumară a literaturei și concepțiilor Etice.

---

1. Caracterul filosofiei practice al unei epoce, influențat de direcția generală a spiritului acelei epoce, oglindește, în trăsăturile sale generale, cugetarea dominantă despre viață și fericire, despre bine și drept. Dar, pornind dela concepția fundamentală a timpului, filosofia o aprofundează, o sistematizează, o judecă, și adesea o modifică, îndreptând-o pe căi mai juste.

Antichitatea se caracterizează printr'o concepție *naturalistă* a vieței; *evul mediu* printr'o concepție *supra-naturală; evul modern* printr'una *mixtă.*

Antichitatea păgână mărginea ideia despre viață la ceea-ce se înțelege de ordinar și în mod natural prin viață, adică la suma de schimbări psihice și fisice ce se încearcă dela naștere până la moarte.

Evul mediu, sub inspirația religiei creștine, lărgește conceptul vieței, trecând peste limita morții și adăugând, la viața pământească mărginită, încă

o viață fără sfârșit, în altă lume, unde s'ar fi ducând sufletul după moarte. Ba încă, pentru el viața pământească e ceva secundar și numai un mijloc spre a ajunge la viața adevărată, la cea eternă.

Antichitatea punea idealul vieții în fericirea rezultată din acțiunile omului în timpul cât omul trăește fizicește și sufletește. Creștinismul pune idealul vieții în abnegare, în lepădarea de lume și de tendințele naturale ale instinctelor omenești.

Din aceste concepții generale despre viață se influențează întreaga filosofie practică a celor două evuri.

2. *Filosofia greacă* începe a se ocupa cu chestii relative la viață și fericire la sfârșitul primei perioade, numite pre-socratice, odată cu venirea *sofiștilor*.

Negațiunea sofistă deșteptă în Grecia veche un neastâmpăr intelectual care avu de rezultat punerea primelor baze ale Moralei. Spiritele mari ale timpului văzură pericolul unde era să ducă răspândirea convingerilor despre imposibilitatea de a cunoaște binele, dreptul.

Socrate își luă ca sarcină a vieței sale filosofice, să arate că *există* un bine și un drept obiectiv universal, și că se *poate cunoaște*; ba chiar că facultățile noastre intelectuale sunt făcute mai mult pentru a se ocupa cu *aceste* chestiuni, și sunt în stare mai mult a le înțelege și deslega pe *acestea*, decât pe cele *cosmologice*, cu cari se ocupaseră filosofii până atunci.

In ce constă binele obiectiv, fericirea și idealul omului în genere, după Socrate? In *cunoștință*, în *înțelepciune*. E cu neputință, gândia Socrate,

ca cine-va să cunoască binele şi să nu-l urmeze; să cunoască răul şi să nu se ferească de el. Prin urmare, din această virtute capitală ar urma toate celelalte. [1])

Deşi este întemeiătorul filosofiei practice, Socrate n'a căutat să dea un *sistem* de etică. Acela care, pentru prima oară, caută să pună în legătură sistematică ideile relative la acest domeniu, este marele discipol al lui Socrate, *Platon*.

Filosofia practică a lui Platon stă în legătură pe de o parte cu cosmologia, cu metafizica lui; iar, pe de altă parte, cu psihologia lui.

Lumea e de două feluri: *ideală* şi *reală*. Lumea ideală ar fi conţinând în sine tipul, idealul, tutulor lucrurilor. Ea s'ar fi aflând într'o regiune superioară şi ar fi de sine stătătoare. Lumea reală, lumea simţirilor, lumea în care trăim noi, ar fi alcătuită din copiile idealurilor din lumea superioară. După-cum toate fiinţele au în lumea ideală representantul lor tipic, un ideal etern şi inmutabil, tot aşa ar fi existând acolo idea omului în sine, a omului prin escelenţă; şi deci toată sarcina vieţei omeneşti, datoria fie cărui om, ar fi de a căuta să cunoască, să înţeleagă şi să realizeze acel ideal. Facultatea spiritului, prin care omul se poate înălţa până la cunoştinţa, până la contemplarea acelei lumi ideale, este *raţiunea*. Prin ea reuşim, prin urmare, a cunoaşte şi idealul nostru propriu.

Pe de altă parte, Platon punea etica în legătură şi cu psihologia şi fisiologia sa. Astfel din

1) Vezi studiul lui *Emile Boutroux*, „*Socrate*, fondateur de la Morale", in „Etudes d'histoire et de philosophie". (Bibliothèque de Philos. contem.)

cele trei facultăți: *rațiunea, voința* și *dorințele* sau *trebuințele*, desvoltă virtuți morale.

Din funcționarea *rațională*, corectă, a fie-cărei din aceste trei facultăți făcea să resulte o *virtute* particulară. Astfel din exercițiul rațiunii resultă *înțelepciunea*; din acela al voinței resultă *curajul, bărbăția*; din acela al sensibilității, *cumpătarea*.

Înțelepciunea, bărbăția și *cumpătarea* sunt cele trei virtuți capitale, din întemeierea și armonizarea cărora ar fi rezultând a patra virtute, *dreptatea*, precum și realizarea idealului omenesc. Prin înțelepciune se câștigă cunoștințe exacte despre lucruri și despre oameni; prin bărbăție se susține individul față cu amenințările și tentațiile, menținându-se la mijloc între două extreme sau vicii, anume între *temeritate* și *lașitate*; în fine, prin cumpătare, individul păstrează linia de mijloc rațională între tendințele trebuințelor și apetiturilor [1]).

Aristotel nu se deosebește fundamental mult de profesorul său *Platon*. Dar însemnătatea deosebită a marelui Stagirit e că dela el avem prima operă de *Etică*, intitulată cu acest nume. (*Ethica* Nicomachia [2]).

Sistemele etice mai importante, după acelea ale lui Platon și Aristotel, sunt sistemele *stoicilor* și ale *epicureilor*.

---

1) Asupra eticei lui Platon, deosebit de capitolele respective din cărțile de Istoria filosofiei (Zeller, Gomperz, Grote, Weber), studiul lui *V. Brochard*, în „Etudes de philosophie ancienne..

2). Asupra lui *Aristotel*, un luminos studiu al lui Emile *Boutroux*, în „Etudes d'histoire et de philosophie" (Bibliothèque de philos. contemp.).

Stoicii puneau idealul şi criteriul moral în *virtute*, în acţiunea virtuoasă; *epicureii* în *plăcere*. Dar epicureii nu înţelegeau prin plăcere, cum s'a crezut multă vreme, numai resultatul satisfacerii trebuinţelor inferioare ale omului; ci, în genere, *or-ce* stare sufletească de satisfacţie, fie că dânsa rezultă din funcţiunile corporale, fie din cele spirituale. Ba încă Epicur punea mai mare preţ pe acestea din urmă şi considera ca un semn de înţelepciune a căuta şi avea mai multe plăceri superioare, intelectuale [1]).

O observaţie generală, privitor la concepţiile morale ale anticităţii. Când se vorbeşte despre bine şi drept nu se are în vedere, în prima linie, ca în etica modernă, *societatea*, ci *individul*. Ceea-ce s'a desvoltat mai cu seamă în antichitate a fost morala *personală*. Virtuţile cardinale ale moralei antice sunt toate virtuţi personale, menite a procura, în prima linie, deşi nu exclusiv, binele individului.

3. *In timpul veacului de mijloc* găsim o răsturnare radicală a concepţiilor eticei grece, sub influenţa spiritului religiei creştine. Pe când la Greci *conservarea de sine* era o axiomă şi servea ca punct de plecare nediscutabil în construirea sistemelor de filosofie practică, precum şi în for-

1) Asupra şcoalei stoice şi epicureice:

Ed. Zeller, Philosophie der Griechen.

Em. Boutroux, La Grèce vaincue et les premiers Stoïciens, 1875, Paris.

V. Brochard, „La Théorie du plaisir d'après Epicure" şi „La Morale d'Epicure", în *Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Bibliotheque de philos. contemp.).

G. Grote, History of Greece 12 vol. Trad. în l. franceză de A. l. de Sadous, 19 vol. (1864—67).

marea maximelor morale, în evul mediu tendința generală caracteristică era tocmai din contră: *renunțarea la sine însuși, abnegarea personalității proprii.* Toată natura umană, instinctele, pornirile noastre, dorințele, aspirațiile către fericirea pământească, ar fi păcate sau ispite și trebuesc combătute, contrazise, nimicite. O nouă viață, o renaștere, ar fi datoria de împlinit a omului.

Virtuțile grecilor sunt pentru conștiința evului mediu aproape vicii; în locul lor se recomandă alte virtuți, cu o tendință contrară.

Înțelepciunea, acest rezultat al rațiunei în justa ei funcțiune, nu mai prețuia ca în vechime; rațiunea nu mai este considerată ca facultate superioară, ci *credința* vine în locul ei. „*A crede fără a cerceta*",—iată maxima dominantă, care supune filosofia la ordinele teologiei și a dogmelor religioase.

Bărbăția (curajul), încetează de a fi o virtute, în locul ei se predică *răbdarea.*

Cumpătarea, care nu esclude complect satisfacerea trebuințelor fizice. ci numai le raționalizează, devine *ascetism.*

Retragerea din viața lumească, celibatul, disprețul puterii, al avuției, a tot ce dă omului mijloace energice de conservare,—formează fondul vieței morale dominante în evul mediu.

O virtute *positivă* și specială moralei creștine este *caritatea*, iubirea de aproapele și deprinderea de a face binele pe baza acestei dispoziții sufletești.

Caritatea se deosebește de *liberalitatea* antică prin mobilul său.

Caritabilul face binele nu pentru glorie, ci după

preceptul religios: „să nu ştie stânga ce face dreapta".

Dacă mai adăogăm şi virtuţile: *credinţă, speranţă, pietate*, avem un rezumat aproape complect al sistemului de virtuţi propagat de filosofia teologică a evului mediu.

Cel care s'a incercat a face un sistem de morală, pe această bază, S-tul *Ambros'us*, stabili, conformându-se planului din sistemul eticei grece, *patru virtuţi*, fie-care din ele opusă uneia din virtuţile sistemului grec. In locul *înţelepciunii, credinţa;* în locul *curajului, răbdarea;* în locul *cumpătării, ascesa, apatia;* în locul *conservării de sine, renunţarea la sine.*

In ce priveşte detaliile moralei din evul mediu şi metoda etică în căutarea şi stabilirea binelui şi dreptului, totul se reducea la cărţile sfinte. Acolo se credea că se găseşte cuvântul, voinţa lui Dumnezeu, exprimate în special pentru mai toate cazurile particulare, în cari se putea întâmpla să se găsească un om.

4. *Evul modern* schimbă direcţia spiritului din evul mediu. Se revine la principiul conservarii, se caută întărirea personalităţii, exercitarea normală, şi pe cât de intensă, a funcţiunilor cari constituesc viaţa şi natura umană. Se recapătă încrederea în forţele intelectuale, în facultăţile naturale ale omului.

Cu această deosebire, că respectul timpului modern pentru valoarea cunoştinţei câştigate prin mijloacele naturale nu se mărgineşte numai asupra activităţii curat teoretice, ci merge mai departe, caută *utilitatea* lor. Evul modern nu se mulţumeşte, ca cel antic, numai a cunoaşte pentru a cunoaşte, numai cu satisfacerea curiosităţii teo-

retice; el caută a cunoaște pentru a utiliza cunoștințele și a scoate din ele mijloace sigure pentru satisfacerea trebuințelor reale Bacon zicea: „Știința este puterea", iar Aug. Comte: „Savoir c'est prévoir; prévoir c'est pouvoir".

Puterea este dar ținta activității științifice a timpului modern, puterea față cu natura.

In acord cu această tendință generală a spiritului modern stau productele filosofice cele mai importante, cari au apărut dela secolul XVI și XVII încoace, atât în domeniul teoriei cunoștinței cât și în acela al eticei.

Astfel, *Bacon* se ocupă cu metoda, prin care se pot descoperi mai sigur legile naturei (în scrierea sa „*Novum organon*").

John Locke dă, în scrierea sa „*Încercări asupra inteligenței umane*", și în „*Conducerea intelectului*", condițiile și limitele cunoștinței sigure.

Descartes, în scrierea sa „*Discours de la méthode*", se ocupă tot cu aceste chestiuni relative la mijloacele prin cari se poate da inteligenței omenești o putere mai mare asupra naturei.

Leibnitz, *Spinoza*, se preocupă asemenea a da mijloacele de călăuzire mai sigură a inteligenței în descoperirea adevărurilor necesare atât vieței practice cât și orientării în lume.

Ca punct de plecare al eticei moderne găsim *conservarea*, fie a individului fie a *societății*; și spre deosebire de spiritul antic, se insistă din ce în ce mai mult asupra aspectului *social* al acțiunilor.

Thomas Hobbes (1588—1679) în scrierile sale „*De Cive*", „*Leviathan*"—și altele, relative la fisiologie și psihologie—pune *conservarea individului* ca punct de plecare. Considerațiile sale morale se găsesc amestecate mai mult în scrierile sale despre politică.

După-cum s'a relevat cu ocazia studierii altei chestii, Hobbes ajunge la concluzia că trebue să se considere ca *drept*, tot ce poruncește suvera-

nul, reprezentantul tutulor intereselor generale. Ordinul lui face lege; şi legea conţine în sine dreptul.

Dar pe de altă parte, Thomas Hobbes mai ajunge, prin analisă psihologică, şi la părerea: că aceea este bun şi drept ce foloseşte şi place individului şi tinde la conservarea lui, la perfecţionarea şi exerciţiul forţelor lui naturale.

Nici una nici alta din aceste două păreri nu porneşte dintr'o concepţie *etică* propriu zisă; cea dintâiu se resimte de preocupaţia *politică* şi *juridică* a filosofului; iar cea d'a-doua e productul unei confusii dintre două înţelesuri ale cuvântului *bun*, anume dintre înţelesul curat *psihologic* şi cel *etic* propriu zis. Analisa psihologică, în adevăr, constată că pentru un individ se numeşte *bun* (nu însă *drept*), tot ce produce o stare sufletească satisfăcătoare, adică tot ce produce o plăcere sau face să înceteze o durere. Dar când se vorbeşte în Etică de bun şi de drept, ne gândim, în prima linie, nu la aceea ce foloseşte şi place cutărui sau cutărui individ isolat, ci totalităţii fiinţelor simţitoare şi raţionale, adică tuturor sau marei majorităţi a oamenilor. [1])

1) Operele principale ale lui Th. Hobbes sunt:
Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil (1651).
Elementorum philosophiae, sectio tertia, *de cive* (1647).
Human nature, or the fundamental elements of policie, 1650.
De Corpore politico, or the elements of law, moral and politic.
Questions concerning liberty, necessity and chance 1656.
Studii asupra lui Hobbes:
G. Lyon, La philosophie de Hobbes, (Bibliothèque de Philos. Contemp.) 1893.
Robertson G. Cr., Hobbes (Philos. classics).
Tönnies Ferd., Hobbe's Leben u. Lehre, 1896.

Spinoza (1632—1677) în *Etica* sa reproduce, în liniile ei generale, etica antică. Pune, ca filosofii antici, binele suprem în cugetare, în cunoștință. Prin rațiune, cunoscându-se cauzele și efectele lucrurilor, se poate stăpâni partea din natura noastră care coprinde mișcarea violentă a pasiunilor și afectelor. Prin stăpânirea acestora se câștigă *libertatea umană.*[1])

John Locke (1632—1704), caută să împace ideia conservării individului cu conservarea speciei, și să le impue armonia.

Susține că tot ce folosește speciei, omenirii, aduce folos și individului, fie în lumea aceasta, fie în lumea cealaltă. Căci voința lui D-zeu ar fi legea supremă, criteriul moral; iar D-zeu voește conservarea și fericirea genului uman; și toți câți împlinesc voința lui D-zeu, adică toți câți prin acțiunile lor, contribuesc la conservarea și fericirea genului uman, lucrează prin aceasta chiar, în interesul și spre fericirea lor; divinitatea îi va recompensa.[2])

Shaftesbury (1681—1713) e unul din cei mai de seamă eticiani moderni, contribue mult la întemeerea unei etice mai științifice[3]). El nu mai consideră pe individ izolat, ci ca o parte inte-

1) Afară de *Ethica*, more geometrico demonstrata, Spinoza a mai scris importantele lucrări: *Tractatus theologico-politicus (1670); Tractatus de intellectus emendatione.*

2) Opera capitală a lui John Locke este: *Essay concerning Human Understanding.* Afară de aceasta, însemnate pentru studiul eticei lui sunt: *Letters concerning toleration; Two treatises on governement;— Thoughts concerning education* (1693).

3) *Shaftesbury*, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times (1711).

grantă dintr'un sistem de fiinţe, dintr'un organism social; şi nu mai susţine, ca unii din predecesorii săi, că în individ se află *numai* porniri spre realizarea binelui său propriu, ci găseşte în om, ca şi în toate vietăţile animale, *două instincte*, două isvoare de acţiuni: unul, care dă naştere la acţiuni privitoare la conservarea individului; şi altul, isvor de acţiuni cu tendinţa către *conservarea şi binele sistemului întreg* de fiinţe din care face parte individul. Sau, în terminologia obişnuită, un instinct al conservării personale şi unul al conservării speciei. Din al doilea se desvoltă simpatia, abnegarea, sacrificarea individualităţii proprii, eroismul, entusiasmul pentru fericirea familiei, a patriei, a omenirii. Cu un cuvânt, de aci se desvoltă *altruismul*, în opunere cu *egoismul*.

In nici un individ n'ar exista, după Shaftesbury, numai tendinţa egoistă sau numai cea altruistă; ci amândouă, deşi în proporţii variate. Se numeşte *egoist* acela, în care tendinţele către acţiuni privitoare numai la binele său propriu este predominantă, fără ca prin aceasta să lipsească cu totul cealaltă tendinţă. Şi se numeşte în special *altruist* acela, care prezintă o organizaţie psihică contrară.

Shaftesbury pune dar ca *fundament* sau bază a eticei pornirile radicale şi înăscute ale omului către acţiuni desinteresate.

Marele filosof şi etician, *David Hume* (1711 1776) caută a stabili în ce constă *criteriul moral*. Prin cercetare logică şi istorică, David Hume ajunge la concluzia că: totd auna acele acţiuni, acele caractere, instituţiuni, etc., şi-au luat epitetul de bune moraliceşte şi de drepte, cari au

contribuit, sau cel puțin s'au crezut că contribuesc, la binele general [1]).

Teoria, care susține acest criteriu moral, numită mai târziu *utilitarism*, a fost desvoltată mai departe în Anglia de *Bentham* și de *John Stuart Mill*, și continuată de *Herbert Spencer*, *Alexandre Bain*, *Leslie Stephen*, *Sidgwick*.

Kant (1724—1804) încearcă, prin sistemul său de filosofie practică, o reacțiune în contra curentului utilitar [2]). El susține, în ceea-ce privește criteriul moral, că acțiunile bune nu se cunosc, și nu trebue să se caute, în *urmările* lor, după cum voia teoria finalistă utilitară. Nu pe baza observației, ci *a priori* și imediat se declară valoarea morală a unei acțiuni; iar criteriul, după care se face această declarațiune, este posibilitatea de a generaliza acea acțiune.

„Lucrează astfel, zice formula criteriului Kantian, ca maxima voinței tale să se poată lua ca principiu al unei legislațiuni universale". Ori-decâte-ori, prin urmare, o acțiune nu s'ar putea generaliza, fără a se nimici pe sine însă-și, ar fi un semn că acea acțiune este rea, imorală.

Iar în ceea-ce privește *fundamentul* moralei, adică aceea-ce ne face, ne îndeamnă, pe noi a

---

1) Opera clasică a lui Hume este *Treatise on human nature* (1739—40). Deosebit de aceasta sunt de notat: *Essays, moral and political*; — *An enquiry concerning the principles of morals* (1751); — *Essays on suicide and the immortality of the soul*; — *Dialogues* concerning Natural Religion (1779).

In special, despre D. Hume ca etician să se vadă: *G. v. Gizycki*, „Die Ethik D. Hume's".

2) *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); — *Metaphysik der Sitten.*

lucra conform criteriului moral şi legei morale, acesta este, după Kant, *respectul* pentru *datorie*, respectul pentru *legea morală*. Nu din simpatie şi iubire pentru alţi oameni, ci din admiraţia şi respectul nostru pentru legea morală, dată de raţiune, decurg faptele bune şi meritorii [1]).

Arthur Schopenhauer (1788—1860), îşi îndreptează atenţiunea mai ales asupra problemelor *liberului arbitru* şi *fundamentului moralei*. In prima cestiune, determinismul său degenerează în *fatalism*. In cea d'a doua, el este de părere, că aceea-ce ne face pe noi să lucrăm conform cu legea morală şi aceea-ce face că o acţiune să fie morală, este simpatia, *mila*.

Ca eticieni de seamă, mai noui, numim pe: *Herbert Spencer*, „Bazele moralei evoluţioniste"; *Sidgwick*, „Metodele eticei"—operă de o valoare superioară — şi „Istoria eticei"; *G. v. Gizycki*, „Morala filosofică" *(Moralphilosophie)*; *Jodl*, „Istoria eticei"; *Höffding*, *Wundt* şi *Paulsen* cu sistemele lor de *Etică*.

M. Guyau, „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction".

Alf. Fouillée: Liberté et déterminisme; — Les éléments sociologiques de la Morale; — Critique des systèmes de morale contemporaines.

Ch. Renouvier: Science de la Morale.

Lévy-Bruhl: La morale et la science des moeurs.

G. Belot, Etudes de morale positive.

---

1) Studii de consultat asupra lui Kant:
FR. PAULSEN, *Was uns Kant sein kann.*
G. DE GIZYCKI, *Kant u. Schopenhauer.*

Problema criteriului moral

1. După ce se cunoaşte binele şi răul ? Iată marea întrebare fundamentală a filosofiei practice. Unii reduc aproape întreaga morală la dânsa. Alţii, căutând s'o evite, din o concepţie îngustă despre caracterul ştiinţei morale, se isbesc de dânsa la tot pasul şi dau involuntar soluţii de moment, fie şi numai implicit.

Nu numai în vieaţa practică de toate zilele, dar pe toate căile şi direcţiile ştiinţelor social-umane, această întrebare iese din toate părţile înaintea minţii cercetătoare. Istoricul, sociologul, chiar cei mai hotărâţi a rămânea în cadrul celei mai riguroase positivităţi a faptelor, nu se pot dispensa măcar de o vagă formulă ca răspuns la întrebarea criteriului, dacă nu vor să renunţe la or-ce fel de apreciere a fenomenelor studiate, dacă nu vor ca inteligenţele lor să funcţioneze ca simple aparate de înregistrare a faptelor. Cum vor putea ei, altfel, să cunoască şi să judece în ce constă trecerea societăţilor omeneşti de la un mod de a fi la altul ? dacă există or nu o evoluţie

socială, o desvoltare a omenirii? dacă mersul ei, în decursul epocelor, se îndreptează spre mai bine or spre mai rău; dacă se poate vorbi or nu de un progres moral?

2. Problema criteriului a primit mai multe soluţii. O teorie neagă posibilitatea fixării unui semn distinctiv, constant şi admisibil pentru raţiunea omenească generală, despre ce e bine şi drept. *Scepticismul moral.* Asupra lui ne-am pronunţat.

Alte teorii pun criteriul în o hotărâre absolută, venită sau din afară—*autoritarismul* uman şi divin; sau din năuntrul omului, din sentiment sau raţiune practică—*intuiţionismul.*

Altele găsesc criteriul moral în o idee abstractă:—*perfecţiunea*; sau în conformitatea cu legile absolute şi fatale ale naturei:—*naturalismul.*

O altă teorie, în fine, îşi orientează formularea unui criteriu obiectiv, căutându-l în felul raportului către vieaţa socială totală:— *Utilitarismul.*

Vom începe cu expunerea teoriei care ni se pare mai în acord cu rezultatele şi cu spiritul ştiinţei moderne. Ea va servi de bază şi pentru interpretarea celorlalte. In felul acesta, arătarea lor critică nu va avea de rezultat o respingere necondiţionată. Din toate se va putea degaja un fond de adevăr,—de adevăr cunoscut din expunerea sistematică a unei doctrine positive.

CAP. I.

Utilitarismul

1. De ordinar în determinarea binelui şi dreptului, se dau sentinţe, fără motivare. Se exprimă o judecată sumară, concluzia unui raţionament, ale cărui premise sunt eliptice, uneori nu numai neformulate, dar nici formulabile, ascunse în subconştient sau inconştient.

Se procedează aproape ca în judecăţile estetice. Ceva ne place or ne displace, e frumos or urât. De ce? N'am stat să deliberăm, să căutăm consideraţii pentru şi contra, şi să decidem pe baza unei cumpăniri de motive. Nu doar că aprecierile estetice sunt cu totul arbitrare, supuse capriţiului individual de moment. Dar determinarea condiţiilor îndeplinite de fenomene, ca să placă or să displacă, scapă observaţiei grăbite a contemplatorului obişnuit, care nici nu se pare că are nevoie să le cunoască, pentru ca să aibă dreptul de a spune că ceva e frumos or urât. Asta i-o spune simţul lui estetic. Rămâne omului de ştiinţă să analizeze momentul experienţei estetice şi să descurce cauzalitatea lui internă şi externă, să determine împrejurările obiective ale

fenomenului din afară şi condiţiile subiective ale contemplatorului. Estetica întreprinde acest studiu complicat, cu intenţia şi cu speranţa întemeiată de a ajunge la anumite legi şi principii ale judecăţii extetice, menite a înlătura credinţa iluzorie în domnia neţărmurită a arbitrarului privitor la aprecierea frumosului.

In vieaţa morală necesitatea unui *criteriu obiectiv* este mult mai simţită decât în cea estetică. Putem să trecem cu vederea, fără nici-un sbucium de conştiinţă, la urma urmelor, peste divergenţa de păreri privitoare la aprecierea unei opere de artă, să privim cu oare-care indiferenţă chiar unele bizarerii ale modei, să ne împăcăm cu deosebirile de gusturi, să ne mulţumim doar a zâmbi, înălţând din umeri, la exhibiţiile excentrice ale cubismului, dadaismului, decadentismului sub toate aspectele lui.

Când e vorba însă de un eveniment politic or social, de o hotărâre de luat, de o acţiune de săvârşit pentru îndrumarea vieţii publice a unei ţări; când e vorba de a judeca momente decisive în soarta unui popor sau valoarea morală a unui caracter omenesc; când numele singur al unui om devine un întreg program de vieaţă, şi lauda or blamul dat unui Lenin, un itinerar deosebit pe cărările lumii şi un stindard de raliare or de provocare,—divergenţele de păreri nu se mai simt aşa de uşoare, încât să pară indiferente şi aproape fireşti.

Nevoia de a-şi motiva părerea şi de a o prezenta ca o convingere bazată pe raţiune şi pe adevăr obiectiv, se simte atunci mai puternic, în om, atât pentru siguranţa menţinerii punctului său de vedere, pentru liniştea şi tăria ce o dă

conştiinţei evidenţa, cât şi pentru posibilitatea unei eventuale puneri de acord, prin răspândirea luminii subiective în mediul social înconjurător.

Pentru acest scop, e necesar să se ajungă a se formula un semn obiectiv vizibil, şi controlabil pentru raţiune, după care să vedem şi să facem şi pe alţii să vadă, că judecata noastră este cea justă.

Acesta este înţelesul şi însemnătatea criteriului pe care teoria utilitarismului îl caută în condiţiile obiective biologice ale societăţii şi în raportul lucrurilor către binele şi fericirea generală. Se arată astfel, în alcătuirea firească a fenomenului moral, elementele lui constitutive, demonstrabile şi intuibile pentru or-ce inteligenţă omenească normală. Şi se deschide, astfel, calea unei relative apropieri între părerile asupra chestiunilor de bine şi drept, asupra cărora conştiinţa, din o pornire suverană, cere acord cu tonul autoritativ al unei porunci absolute.

2. Pe două căi s'ar putea încerca a se ajunge la stabilirea unui criteriu obiectiv.

Prima este cea inaugurată, cu atâta strălucire, de întemeietorul moralei, de SOCRATE: să se adune cazurile concrete de judecată morală, acţiunile, însuşirile, caracterele declarate bune sau rele de conştiinţa omenească, şi să se caute ce condiţii comune îndeplinesc ele. Se va determina astfel ideia şi principiul lor general. Aceasta e calea *inductivă*, aplicată în timpurile moderne de DAVID HUME în studiul moralei.

A doua procedare este cea *deductivă*. Se porneşte dela date sigure, dela principii admise, şi se scoate din ele concluzia raţionată care dic-

tează formularea răspunsului la întrebarea: ce este binele? ce este dreptul?.

I

Determinarea inductivă a criteriului

1. Se găseşte că genul omenesc a judecat, aproape la fel, în toate timpurile şi locurile, unele acţiuni, calităţi de caracter, deprinderi de manifestare.

Nu e nevoie a înşira lista lor întreagă. Amintim câteva.

Minciuna, lăşitatea, lăcomia, au fost privite rău. Curajul, cumpătarea, înţelepciunea, au fost admirate.

Pentru-ce? Ce se găseşte în ele comun? Ce condiţie îndeplinesc primele, cari se consideră rele? Ce condiţie secundele, cari se socotesc bune?

Să analizăm una din ele: *minciuna.*

Pentru-ce minciuna este rea? Presupun cunoscut conţinutul logic al conceptului. Întrebarea se referă numai la raportul obiectiv al felului de acţiuni connotate în ideea minciună. E vorba de însuşirile dinamice immanente ale noţiunii, exteriorizate în efectele ei obiective asupra realităţii sociale.

Cari sunt urmările naturale ale minciunii asupra mediului social înconjurător? Prima: neîncrederea în cel care minte. Şi dacă ea s'ar generaliza? Dacă toţi membrii unei societăţi ar minţi? Ne-încrederea reciprocă, generală. Urmarea finală? Dizolvarea socială. Tendinţa minciunei de a duce la disoluţia societăţii o face con-

damnabilă. In judecata aceasta vorbeşte instinctul conservării sociale.

Confirmarea acestei concluzii o fac cazurile, rare de altfel, când minciuna nu e condamnată, ba e chiar lăudată, cerută de conştiinţa publică. Generalul, care, pe câmpul de luptă, ca să dea curaj soldaţilor, să le încordeze energiile într'un avânt eroic, dătător de biruinţă, ascunde armatei situaţia de moment, nefavorabilă, şi le vorbeşte de victorie apropiată, nu e blamat de conştiinţa morală. Credinţa în victorie, e o condiţie de victorie. Cine se crede bătut, e chiar bătut.

Şi medicului îi este permis să mintă la patul bolnavului. Ba chiar i se recomandă, i se impune, ca o datorie. El trebue să facă pe bolnav să creadă în însănătoşire. *C'est la foi qui guérit*, zicea CHARCOT. Când adevărul ar slăbi, prin sugestie, puterile de rezistenţă, e interzis de conştiinţă, e pus alături cu un atentat, cu un omor.

Minciuna e deci oprită pentru că face rău. In cazurile rare, când face bine, e îngăduită. Adevărul e recomandat, pentru că serveşte vieţii. In cazurile rare, când el contribue la scăderea vieţii, e interzis.

3. S'ar putea astfel trage o regulă de judecată, cel puţin provizorie:

Acele acte, însuşiri, caractere, evenimente au fost, în genere, declarate ca bune, cari au contribuit sau se credea că contribuesc la conservarea vieţii, la asigurarea şi sporirea fericirii; iar rele, cele cu efect contrar.

Noţiunile „bun", „rău".

4. Formularea principiului, din punct de ve-

dere etic, este încă vagă. Nuanţarea înţelesului *bun, rău*, atârnă de felul vieţii de care e vorba. Deocamdată, este necesar să se determine, în mod general, când se întrebuinţează acest cuvânt, ca exprimare a unei judecăţi de valorificare.

Bogăţia, sănătatea, prietenia se numesc „bunuri". Sărăcia, boala, duşmănia, rele. Iubirea, simpatia, admiraţia zicem că sunt sentimente bune; ura, invidia, rele.

Pentru-ce? Ce se găseşte comun în sărăcie, duşmănie, boală, ură, invidie, ca să li se dea acelaş atribut, *rele*?

Boala e rea, evident, pentru-că e o cauză de durere, sau cel puţin de interzicere a unor mulţumiri, ca şi sărăcia; duşmănia, asemenea.

Invidia, ura, răscolesc dureros mai întâiu chiar sufletul celui care le simte; se revarsă, apoi, în afară în manifestări, cari pricinuesc durere altora. Sunt, în total, cauze de scădere a vieţii.

Bogăţia, prietenia, sănătatea, dacă sunt bunuri, sunt pentru prilejurile de mulţumire ce produc în sufletul celui ce le posedă. Averea, privită în sine, ca ceva izolat, în afară de întrebuinţările ei posibile şi reale, nu însemnează nimic, nu e nici bună, nici rea, nu are nici-o valoare; e ne-existentă. Existenţa ei şi preţuirea ei încep din momentul când serveşte omului pentru un scop al vieţii, când înlătură o suferinţă, înlesneşte satisfacerea unei trebuinţe, devine o cauză de plăcere. Atunci devine un *bun*.

Lucrurile, ca şi însuşirile oamenilor, ca şi actele şi evenimentele nu sunt *bune* or *rele* privite în abstract, în ele înşile, fără a fi puse în raport cu realitatea vieţii, fără influenţă asupra ei într'un fel or altul.

In ultima analiză şi în chip cu totul general, *bun* e ceva care devine sau poate deveni, direct or indirect, o cauză de plăcere or de scădere de durere; *rău*, în cazul contrar.

In amândouă cazurile, se presupune, deci, stabilirea unui raport între un lucru şi o conştiinţă, care-l apreciază după efectele lui asupra vieţii, după utilitatea lui vitală.

Consideraţia este de ordine biologică; se judecă însuşirea şi valoarea lucrurilor privindu-le sub prisma conservării şi sporirii vieţii. Ca mijloace adaptate sau contrare scopului, ele sunt aprobate or condamnate.

Concepţia utilităţii biologice se înfăţişează, astfel, cu un caracter evident *teleologic*.

5. *„Bun" şi „rău" pentru societate.* — Nu s'a precizat încă de a cui vieaţă este vorba, cine este subiectul conştient care apreciază şi judecă lucrurile după felul raportului lor către existenţa şi fericirea lui.

In formula, cum a fost dată în generalitatea ei, se cuprinde *atât subiectul individ cât şi conştiinţa socială*. Aceeaşi procedare de spirit se găseşte şi în cazul când omul-individ judecă şi apreciază, ca şi în cazul când subiectul aprecietor este unitatea colectivă socială. Şi într'un caz şi în celalt, în calificarea lucrurilor, fenomenelor, persoanelor, actelor ca bune or rele se exprimă felul raportului lor către vieaţă.

Calificarea iea înţeles *etic*, în special când este dată de judecata conştiinţei publice, când exprimă efectul asupra *vieţii sociale*.

Ceea-ce foloseşte vieţii individuale e numit *bun* în sensul bio-psihologic individual; ceea-ce folo-

seşte societăţii întregi, e numit *bun* în sens moral, care corespunde biologiei sociale. Dreptatea, iubirea de oameni, jertfa pentru binele obştesc, eroismul au fost mai presus de toate cântate şi proslăvite de popoare. Ele sunt însuşirile şi caracterele omeneşti cari mai de-a-dreptul ţintesc realizarea binelui general.

— Dar spiritul public laudă şi însuşirile cari tind la păstrarea şi sporirea bunei stări individuale. Cumpătarea, bunioară, curajul, sunt considerate ca virtuţi personale. Amândouă asigură existenţa omului, una în contra urmărilor dezastroase ale exceselor şi abuzurilor; cealaltă în contra pericolelor.

— Dar e posibil să se evite a considera curajul şi sub aspectul lui social? Fricoşii au servit vre-o dată la ceva în lupta pentru afirmare şi conservare a societăţilor? Nu s'a pus totdauna mulţimea sub ordinele omului de curaj, care, în fruntea poporului, înfrunta primejdia? S'ar putea aproape susţine că rolul curajului în vieaţă, este privit mai ales ca formă de funcţiune socială. Un viteaz nu e slăvit pentru acte de forţă brutală exercitată în contra or-cui şi pentru or-ce scop. Viteaz este omul curagios, care se ridică puternic în contra pericolului obştesc şi învinge sau piere luptând pentru vieaţa mai multora, pentru o credinţă, pentru patrie. Nu interesul şi binele său personal sunt mobilul dominant şi hotărâtor.

Un grad superior al vitejiei este eroismul. Funcţiunea lui socială e şi mai evidentă.

Lăudând deci curajul, conştiinţa publică laudă o virtute socială. Epitetul ce i-l dă comportă o considerare etică.

6. Putinţa de a privi astfel o însuşire de utili-

tate biologică individuală, ca o latură a vieţii publice, şi a vedea în ea o funcţiune socială arată strânsa legătură organică dintre „individual" şi „social" şi greutatea de a le separa, spre a le considera izolat De fapt izolarea lor este o operă a abstracţiunii, care poate despărţi mintal ceea-ce în natură se găseşte unit într'un tot indivizibil.

Observaţia se confirmă şi din caracterul celeilalte virtuţi individuale, *cumpătarea*. Este clar că omul care îşi măsoară, în mod raţional, satisfacerea trebuinţelor, şi astfel îşi conservă sănătatea, buna dispoziţie, puterea de muncă, îşi foloseşte sie-şi, mai întâiu de toate. Dar oare societatea nu are nici un interes ca membri ei să fie sănătoşi, bine dispuşi la muncă spornică? Instinctul social, aprobând cumpătarea, nu e în rolul lui special de stimulator, prin laudă, al activităţii care tinde la asigurarea vieţii publice?

7. S'ar părea, din prezentarea acestor cazuri, că există un *acord între bunul individual şi cel social*.

Până la ce punct?

E o chestie interesantă; desvoltarea ei dă ocazie une-ori la exerciţii dialectice, cari nu-şi găsesc locul aici.

Şiretului, mincinosului îi foloseşte şiretenia, minciuna. Folosesc acestea şi societăţii? Hoţului îi prinde bine ce a furat. Îi convine şi societăţii hoţia?

Dezacord între binele individual şi social.

Să fie, în adevăr, dezacord? Să fie, în adevăr, minciuna, şiretenia, hoţia *bunuri* pentru cel ce le săvârşeşte? Dacă nu l-ar tulbura decât grija chi-

nuitoare de a-şi ascunde faptele de teama de a fi pedepsit, ar fi destul ca să se vază felul mulţumirii lui. Dar nu este exclus cazul descoperirii şi pedepsirii. Atunci, aceea-ce se socoteau nişte bunuri, pentru urmările lor de moment, îşi schimbă caracterul, devin rele, pentru urmările lor contrare, mult mai mari şi mai durabile. Conflictul între ce e bun individual şi bun social e aşezat pe o bază nestatornică; aceasta alunecă şi fuge în spre stabilirea echilibrului general, care se cumpăneşte pe temelia principiului că adevăratul bine, chiar pentru individ, corespunde cu aceea-ce este bine pentru societate.

In virtutea unei tainice armonii prestabilite între vieaţa individuală şi socială, se pare întemeiat a se afirma că acele lucruri — luăm cuvânt în sens generic reprezentativ—sunt în adevăr bune pentru individ cari sunt în acord cu interesele vitale ale totului uman-social din care el face parte.

Şi ducând principiul mai departe, în toată latitudinea lui logică, se poate zice că *aceea este bun pentru o parte integrantă a unui tot organic, ce foloseşte vieţii totului.*

Aplicată la unităţi sociale, în raportul lor către unitatea totală a omenirii, ideia îşi păstrează tot adevărul său, nu numai formal, dar şi real. Popoarele, care îşi întemeiază viitorul pe tendinţe contrare interesului general al omenirii, aleargă după bunuri iluzorii. Soarta şi fericirea lor e organic legată de mersul omenirii către idealul desvoltării ei naturale.

Şovinismul este miopia dezastroasă a egoismului popoarelor, cum egoismul individual pervers este miopia interesului personal.

8. Pe calea procedării inductive, din analiza înţelesului dat determinativului *bun* şi *rău*, în cazurile concrete în cari s'a întrebuinţat, se ajunge în definitiv, la concluzia, că *bun* exprimă un raport biologic de confirmare a vieţii sociale.

Inainte de a expune formularea teoretică a principiului utilităţii sociale, aşa cum o prezinta *Utilitarismul* clasic, să încercăm a căuta şi pe calea deductivă determinarea înţelesului *bun* şi *rău*.

II

Determinarea deductivă a criteriului

Ceea-ce s'a constatat din observarea faptelor sociale, a datelor istorice, a evoluţiei mintale, se stabileşte *a priori*, ca urmare necesară a unor legi naturale.

1. Plecând dela adevăruri stabilite despre natura omenească, amintim concluzia la care se opreşte ştiinţa psihologiei despre aspectele conţinutului total a funcţiunii sufletului.

Vieaţa sufletească, în fiecare moment întreg al ei, se manifestă: 1°) prin fenomene cari spun ceea-ce este şi se petrece în lume în condiţii de raporturi dintre subiect şi obiect; 2°) prin fenomene cari apreciază ceea-ce cunoaşterea stabileşte că există; 3°) în fine, prin fenomene cari reacţionează asupra raportului dintre subiect şi obiect, după judecata făcută asupra lui de sensibilitate.

Dintre aceste trei feluri de funcţiuni fundamentale ale vieţii sufleteşti, de o potrivă de primitive şi ireductibile, este oţios a discuta care este mai

însemnată. Atât observăm că, fără una din ele, viaţa ar fi imposibilă. Dar pentru problema specială care ne preocupă, în acest moment, evident, facultatea care iese în relief şi se pune pe planul întâiu, este aceea al cărui rost e de a valorifica lucrurile şi fenomenele lumii, în genere — sensibilitatea, sentimentul.

Prin plăcere şi durere — cele două categorii la cari se reduc, în ultima analiză, toate sentimentele, or-cât de variate în nuanţele şi intensitatea lor—se declară efectul biologic positiv sau negativ al lucrurilor. Aceea ce produce plăcere e folositor vieţii, aceea ce produce durere e vătămător — iată o lege naturală, sub cele două aspecte ale ei, psihologic şi biologic, şi care se traduce în psihologie prin marea lege centrală a vieţii omeneşti: fiinţele simţitoare fug de durere, caută plăcerea. Înţelesul ultim este că vieţuitoarele vor conservarea vieţii; dacă evită durerea, însemnează că vor să înlăture cauza ei, a cărei influenţă prelungită tinde la nimicirea vieţii; dacă persistă în păstrarea stării de conştiinţă plăcută, însemnează că, în mod firesc, gravitează către menţinerea cauzelor ei, cari tind la păstrarea şi întreţinerea vieţii.

Plăcerea şi durerea sunt semne subiective despre felul raportului obiectiv dintre fiinţa simţitoare şi realitatea din afară.

2. Această corespondenţă între declaraţiile subiective de valoare şi efectul biologic al lucrurilor, se prezintă ca un rezultat al unei evoluţii şi selecţii naturale multi-seculare, care a slăbit adaptarea fiinţelor însufleţite la condiţiile obiective ale mediului pământesc. Dacă întâmplător or fi

apărut ființe, care printr'un defect de organizație, să fi simțit plăcere la lucruri și fenomene ce. prin natura efectelor lor, tindeau către distrugerea vieții, acele ființe, în mod fatal, au trebuit să piară, ca și acelea cari, în mod întâmplător și antibiologic, simțiau neplăcere la contactul cu fenomenele și împr jurările favorabile vieții.

Se poate ca opera de selectare a naturei să nu fie încă desăvârșit îndeplinită. Se poate ca să mai existe cazuri de imperfectă adaptare a organismului psiho-fiziologic la condițiile biologice ale mediului; se poate ca să mai existe exemple de lucruri cari produc, în mod amăgitor, plăcere, deși sunt vătămătoare; și oameni cari se complac în situații ce duc treptat la moarte. Evoluția naturală poate nu e sfârșită. La complectarea și accelerarea ei intră în funcțiune și știința, pe de o parte, care adâncește adevăratele proprietăți vitale ale lucrurilor și fenomenelor, și educația, de altă parte, care intenționat urmărește adaptarea voinței și sentimentelor omului la adevăratele condiții de conservare a vieții.

Și în aceste cazuri excepționale, cari confirmă regula, ca și în liniile cadrului mare al desvoltării vieții, rămâne neclintit principiul biologic: este o legătură de corespondență cauzală între sentimentul de plăcere or durere, ca stare de suflet, și între lucruri folositoare sau vătămătoare vieții.

3. De aci urmează, din punct de vedere biologic, că o vieață e cu atât mai desăvârșit constituită, ca vieață, cu cât se înseamnă, în conștiința ei, prin sentimente de plăcere, raporturi mai favorabile conservării ei.

In scara valorilor, acea vieață ocupă un loc

mai sus, care a putut înregistra mai multe stări de conştiinţă plăcute. Cu cât suma acestora scade spre zero, şi mai ales cu cât linia conştiinţei afective se coboară în regiunea negativă a durerii, cu atât valoarea vieţii se micşorează.

Dacă pesimismul a luat vre-o poziţie cu aparenţă mai persuasivă, a fost când s'a încercat să susţină că vieaţa nu merită să fie trăită, fiindcă suma durerilor întrece pe aceea a plăcerilor. Problema valorii vieţii fusese astfel pusă pe adevăratul ei teren positiv. Şi toată controversa se rezuma în demonstrarea proporţiei dintre cele doă feluri de stări sufleteşti afective, plăcute şi neplăcute.

Aplicând consideraţiile acestea la valorificarea unei vieţi individuale, în măsura în care creşte excedentul hedonic în o conştiinţă, creşte şi valoarea vieţii omului.

Negreşit, concluzia este o formulă abstract logică; indică un cadru general de cercetări şi determinări posibile, în o măsură nehotărâtă. Că, în mod absolut, nu se poate spera a se evalua cu preciziune matematică şi calcula cantitatea, — fără a mai vorbi de *calitatea* — stărilor de conştiinţă, este un adevăr nediscutabil, care, însă, principial, nu răstoarnă formula: cu cât o vieaţă e mai fericită, cu atât şi-a ajuns scopul şi e mai demnă de trăit.

Nu rezultă de aci că ţinta firească a activităţii omeneşti este realizarea maximului de stări hedonice, adică a maximului de fericire?

4. Până aci punctul de vedere a fost curat biopsihologic individual. S'a considerat omul ca individ izolat. Dar individul, în sine, izolat, nu există şi n'a existat. E o abstracţie. Realitatea

ne prezintă viaţa individuală ca o parte din viaţa unui tot social-uman.

Punctului de vedere biologic se substitue punctul de vedere social-etic. Viaţa se lărgeşte în hotarele ei adevărate, şi biologia din individuală devine colectivă, se preface în Morală.

Se menţine principiul că activitatea omenească tinde către fericire; *se substitue numai vieţii individuale viaţa totului social.* O mică schimbare. Immensă! E ca trecerea dela concepţia antropocentrică a lumii fizice, la cea koperaricană. Şi totuşi, trecerea nu constitue o săritură peste vre-o soluţie de continuitate spirituală. E rezultatul unui proces natural de afirmare a fondului moral, e logica instinctului de conservare socială, care se exprimă prin sentimente şi porniri sociale, sădite în constituţia psiho-fiziologică individuală.

Când morala formulează legea sa, trasă din legea biologică a conservării vieţii, şi cere conservarea vieţii totale, şi interzice tot ce atinge buna ei stare, ea pune în funcţiune puterile de generalizare ale minţii, stăpânite de legile gândirii.

Maximul de fericire al vieţii totale, iată ţinta ultimă a actelor şi măsura supremă a valorii lor.

Ce foloseşte vieţii unuia, are preţ. Ce foloseşte vieţii mai multora, are preţ şi valoare mai mare. Ce foloseşte vieţii tuturor, are cel mai mare preţ şi cea mai mare valoare.

Criteriul se impune astfel, din faptul biologic al raportului de mijloc şi scop, se impune prin forţa cârmuitoare a principiilor logice, se impune prin impulsia sentimentului social al solidarităţii umane.

5. Implicit, s'a dat aci răspuns la o nedomirire capitală.

Era firesc ca individul să tindă la realizarea maximului de fericire a vieţii lui proprii. Ce l-ar face pe el să caute, însă, realizarea fericirii pentru o vieaţă care nu e a lui, pentru o conştiinţă care e în afară de el ?

Problemă de mare însemnătate, dar iese din cadrul aceleia cu care ne ocupăm în acest moment. Ea se va discuta, când se va pune întrebarea despre mobilul acţiunilor omeneşti.

Fie că se va găsi isvorul acţiunilor morale în o deprindere datorită educaţiei şi influenţelor din afară, pe temeiul unor sancţiuni, cari frâng voinţa şi o pleacă în direcţia interesului public ; fie că se va găsi isvorul lor în o pornire naturală, datorită organizaţiei sufleteşti native,—cum implicit se admite în formularea de mai sus,—faptul rămâne stabilit că acţiunile omeneşti sunt îndreptate nu numai către ţinta fericirii individuale, ci şi către aceea a vieţii sociale ; şi că judecarea valorii lor, din punct de vedere moral, e firesc să se îndeplinească după criteriul celei mai mari fericiri a vieţii totului, nu după fericirea, fie cât de mare, numai a vieţii unui om, unei singure fiinţe sau unui număr relativ mic de fiinţe.

Concluzia la care ne duce treptat raţionamentul, pe baza unui lanţ de adevăruri şi de legi naturale, este că *bun*, în înţeles etic, *e aceea-ce contribue la fericirea universală, la sporirea excedentului hedonic în lume.*

III

Formularea Utilitarismului, ca criteriu moral.

Principiul aprecierii morale a lucrurilor după efectul lor asupra vieţii totale, privindu-le sub aspectul finalist, ca mijloace pentru scopul fericirii universale, stă la baza utilitarismului. El a primit diverse formulări.

1. JEREMY BENTHAM [1]) „Prin principiul utilităţii se înţelege acel principiu care aprobă or desaprobă or-ce acţiune după tendinţa ei de a mări sau micşora fericirea părţii de al cărui interes este vorba".

Formularea aceasta, prea generală, nu are încă determinativul specific al criteriului moral; rămâne încă în vagul accepţiuni generale psihologice şi biologice, după care util şi bun este tot ce foloseşte, şi întru cât foloseşte *cuiva*, indiferent dacă este individ sau societate întreagă.

Nehotărârea nu dispare nici din formula în care pune principiul „celei mai mari fericiri" în loc de „principiul utilităţii", decât indicându-se de „fericirea cea mai mare" a *cui* e vorba ?

A *tuturor* ? „Cea mai mare fericire a tuturor"; ca normă de judecare morală, se isbeşte de un inconvenient teoretic însemnat. Dacă starea îm-

1) A trăit 1747-1832. Operele lui, remarcabile: *Introduction to the principles of Morals and Legislation*, 2 vol. 1789; — *Deontology or the science of morality*, 2 vol. 1834; — *The rational of Reward* (1821),—şi *The rational of Punishment* (1825), în trad. franc. de Dumont: *Théorie des peines et des récompenses* 2 vol.—Acelaş traducător: *Traité de législation civile et pénale* (1802).

prejurărilor omeneşti ar fi de aşa natură, ca fericirea nici-unei fiinţe să nu cadă în conflict cu fericirea alteia, adică astfel ca fericirea or-cui şi fie-căruia să se poată mări în o proporţie nemăsurată, fără ca să aibă ca efect o micşorare a fericirii nimănui, atunci expresia: *cea mai mare fericire a tuturor*, s'ar putea întrebuinţa fără restrângere nici vre-o lămurire oare-care. Dar de fapt se poate ca la or-ce ocazie fericirea unuia să vină în conflict cu fericirea altuia" [1]).

Formula, la care s'a oprit Bentham, este: „Cea mai mare fericire a celor mai mulţi". Ea a dat, cu drept cuvânt, naştere la nedomiriri şi neînţelegeri. O interpretare, care logiceşte n'ar putea fi respinsă, ar duce la proslăvirea necondiţionată a „celui mai mare număr", şi la jertfirea fără măsură, a minorităţii în folosul majorităţii. Intr'un criteriu al dreptăţii şi moralului, trebuie să se indice şi *măsura*, în care fericirea celor mai mulţi lasă şi restului fiinţelor omeneşti posibilitatea unei fericiri îndreptăţite.

2. JOHN STUART MILL (1806-1873), care a dat cuvântului *utilitarism* accepţiunea curentă şi valoarea consacrată ca termen technic în ştiinţa Moralei, îl defineşte: „Teoria (sau doctrina) care pune ca bază a moralei utilitatea sau principiul celei mai mari fericiri, susţine că acţiunile sunt drepte în măsura în care tind a spori fericirea, rele în cazul contrar" [2])

3. O formulare mai precisă, în o privinţă, a

1) *Constitutional Code.* Introduction.

2) „*Utilitarianism*, cap. II. — Cuvântul *utilitarism*, luat de Mill din o expresie întrebuinţată în treacăt de *Galt* („Annals of the Parish"), a fost sugerat şi de Bentham, în o scrisoare către Dumont (28 Iunie 1803).

dat-o principiului eticianul HENRY SIDGWICK (1838-19.0), în valoroasa sa scriere: *The method of Ethics:* „Prin utilitarism se înţelege teoria etică după care acea purtare este obiectiv dreaptă, în anumite condiţii, care va produce cea mai mare cantitate de plăcere totului, adică ţinând seama de toţi aceia a căror fericire este afectată de purtarea dată".

S'ar fi circumstanţiat şi mai complect înţelesul teoriei, dacă s'ar fi redat în formulare ideia pusă de Mill în cuvântul *tendinţă.* Nu chiar realizarea de fapt a fericirii totale este condiţia pusă acţiunilor ca să merite calificativul de drepte şi morale; căci această înfăptuire nu ajunge la capăt, văzând cu ochii; ci e destul ca o acţiune să aibă în ea, prin natura efectelor ei, *tendinţa* de a spori fericirea universală.

Fără a căuta să îmmulţesc notările celorlalte încercări de a formula criteriul utilitarismului, mai însemnez încă doă, interesante din puncte de vedere deosebite: a lui G. de Gizycki şi a lui Fr. Paulsen.

4. G. DE GIZYCKI, ţinând seama de criticele ce s'au adus or s'ar putea aduce principiului, şi de nedomiririle la cari ar putea da naştere, a căutat, în exprimarea lui circumspectă, să le înlăture cât mai mult posibil şi să prezinte criteriul în o formulă simplă, clară, consecuentă şi coprinzătoare.

„Binele general, adică cea mai mare, adevărata fericire posibilă pentru toţi... este criteriul moral suprem. Nu cea mai mare fericire a câtor mai puţini, şi nici cea mai mare fericire a celor mai mulţi, cu desconsiderarea fericirii minorităţii.

Acţiunile sunt drepte sau nedrepte, după cum ajută sau vatămă bună-starea generală“ [1]). „Cerinţa de a corespunde celei mai mari fericiri posibile a tuturor spune că, *pe cât se poate*, trebue să se iea în considerare fericirea fiecăruia, şi prin urmare să nu se vatăme fericirea nici a celei mai de jos fiinţe omeneşti, afară numai dacă aceasta este *necesar*, spre a înlătura o vătămare şi mai mare a altora; şi că *dacă* trebue să se producă o ştirbire a fericirii unui om, ea nu trebue să fie mai mare decât se cere neapărat să fie în vederea acelui scop“ [2]).

5. FR. PAULSEN are o atitudine particulară faţă de utilitarism: evită a întrebuinţa acest termen tehnic, în mod intenţionat şi explicit, pentru cuvântul că „este absolut imposibil să-l fereşti de ne-înţelegeri“, sau mai bine de înţelegeri pe dos [3]). Dar nu e numai în contra cuvântului, ci şi în contra unei părţi din coprinsul concepţiei; anume nu admite factorul constitutiv al hedonismului în teorie, partea şi rolul ce se atribue plăcerii. Şi durerii, s'ar putea adăuga. Cele doă noţiuni sunt corelative.

Această divergenţă de concepţii se va expune şi discuta mai departe; merită o atenţie specială.

Ce păstrează Paulsen din structura teoriei utilitariste este raportarea la un scop, pentru determinarea calităţii morale a faptelor. De aceea, el preferă termenului de utilitarism pe acela, creat de dânsul, de *teleologism*. Acesta nu coprinde în sine numai decât, prin asociaţie şi întru câtva

1) *Moralphilosophie*, cap. II, p. 29.
2) *Ibid*, p. 48.
3) *System der Ethik*, cartea II, p. 223.

prin înţelesul lui etimologic, şi natura scopului, cu care trebue să se pună în raport acţiunea supusă judecăţii morale. Imprejurare care îi convine cu atât mai mult că el concepe şi formulează altfel scopul. Nu fericirea, ci desvoltarea vieţii ar fi ţinta.

Aşa că definiţia dreptului şi bunului moral, în acord cu coprinsul criteriului este, după Paulsen: „bune sunt acele dispoziţii de voinţă şi feluri de acţiune, cari au tendinţa de a lucra în sensul deplinei desvoltări a vieţei omeneşti“ [1]).

Punerea desvoltării, perfecţionării vieţii, a *împlinirii ideii* ei, în locul coprinsului psihic al fericirii, e o gândire care formează fondul energismului, ca concepţie etică deosebită de aspectul hedonist al utilitarismului.

Se va reveni asupra acestei chestii.

6. Inchizând expunerea formulărilor utilitarismului să nu uităm a nota numele aceluia care a adus, în ştiinţă, primul contigent solid la aşezarea bazelor acestei teorii: DAVID HUME.

Marele filosof englez a demonstrat în mod inductiv, plecând dela fapte particulare şi ridicându-se la legea generală, că, atât în trecut cât şi astăzi, conştiinţa omului n'a aprobat şi nu aprobă, moraliceşte, alte fapte, alte caractere, decât pe acele cari contribuesc sau par a contribui la *binele şi fericirea* generală, şi în măsura în care s'a crezut că contribuesc la acest rezultat.

Ori-când şi ori-unde se vorbeşte de drept şi nedrept, spiritul se raportează conştient sau inconştient la *fericirea generală*, adică se stabi-

1) *Ibidem.*

leşte prin aceste epitete că este vorba de ceva care contribue, prin fiinţa şi funcţiunea sa, la realizarea celui mai mare *quantum* de fericire pentru toţi sau pentru cei mai mulţi.

Om bun şi drept, caracter bun şi drept, faptă bună şi dreaptă, s'a socotit totdauna acel om, acel caracter sau acea faptă care prin natura sa tindea, or *se credea* că *tinde*, a conserva şi a spori buna stare, fericirea societăţii.

O lege, o dispoziţie, o instituţie, o poruncă, etc., sunt bune şi drepte, când din îndeplinirea lor isvorăşte pacea, liniştea, ordinea, binele şi fericirea tutulor sau a celor mai mulţi.

Dacă lui D-zeu i se atribue epitetul de bun şi drept, este din cauza credinţei că el voeşte conservarea şi fericirea genului omenesc, după-cum explică nu numai filosoful *John Locke*, dar şi teologii filosofi.

Dacă a se neglija pe sine însuşi, fără nici un folos pentru alţii, este rău şi nedrept, cauza şi esplicarea, e că prin aceasta se vatămă şi se distruge un membru din societate, se împuţinează cantitatea de fericire, fără să se pună nimic în loc.

CAP. II

Utilitarismul (urmare)

Obiecţii şi nedomiriri

I

1. Avea perfectă dreptate Paulsen, când se temea că va fi imposibil să se prevină nedumeriri şi neînţelegeri asupra utilitarismului. E drept că însuşi cuvântul a sugerat interpretări ciudate asupra teoriei designate prin el.

S'a crezut de unii că utilitarismul susţine dogma interesului personal, aceea-ce foloseşte unui singur om. Confuzie provenită, în adevăr, din influenţa înţelesului popular, mărginit, al cuvântului *utilitar,* întrebuinţat aproape sinonim cu „egoist" şi „interesat" material. De astfel de neînţelegeri nu e de vină teoria, ci lipsa de informaţii suficiente şi de control serios asupra propriilor gândiri şi afirmaţii, din partea celor cari exprimă astfel de păreri asupra ei.

Utilitarismul a spus-o lămurit, totdauna, că nu e vorba, în aprecierea actelor, de binele individului, ci de binele general. Dar cum să te aperi de superficialitatea presumtivă şi de indolenţa de

cugetare a filosofastrului comod, care judecă şi condamnă, după impresii repezi, fără multă deliberare, ci împins de automatismul unei asociaţii de idei necontrolate ?

2. Aceeaşi alunecare automatică, pe povârnişul inconştient al asociaţiilor contractate, se vede şi în aversiunea, dusă de unii până la revoltă, în contra „plăcerii" ca element de construcţie şi de explicaţie întrebuinţat în teoria utilitaristă.

Plăcerea ! Ce ţel josnic, zic ei. Şi se gândesc, de sigur, numai la plăcerile în adevăr inferioare, ale simţurilor şi instinctelor. Plăcerile mâncării, ale băuturii, sardanapalismul petrecerilor; satisfacerile confortului material; traiul leneş şi din belşug, fără strădanie; adormirea călăuzei supărătoare, care sfătueşte şi mustră, conştiinţa; otrăvirea şi uciderea ei, de se poate. Nici un efort, decât cel cerut de capriciul chefului. Nici o stânjenire, decât pentru reducerea restricţiilor. Iată ce defilează prin spiritul criticului bine intenţionat, dar desorientat.

Utilitarismul accentuează că nu e vorba, nici aici, de plăceri individuale, ci de stări de conştiinţă plăcute pentru totalitatea socială. Şi, din tot înţelesul spiritului teoriei, reiese că atât pentru conştiinţa colectivă, cât şi pentru cea individuală, nu toate plăcerile sunt de o potrivă e preţioase şi de recomandate; şi că în scara valorilor hedonice, stările afective, provenite din funcţiunile instinctelor, din satisfacerea trebuinţelor sensuale, sunt departe de a ocupa locul cel mai de sus, or-cât de intense ar fi ele. Bentham chiar s'a îndeletnicit cu alcătuirea unei ierarhii de valori [1]),

1) *Să se vadă în capitolul următor : Lămuriri şi precizări.*

și locul plăcerilor superioare, cari contribuesc mai sigur și efectiv la fericire, îl ocupă în ea nu cele „josnice".

Sunt, negreșit, și obiecții mai serioase și demne de luat în considerare și de discutat mai de aproape. Însemnătatea lor nu este egală, din punct de vedere al bazei și argumentării lor științifice. La unele din ele a răspuns JOHN STUART MILL, chiar în capitolul în care expune principiile teoriei utilitariste [1]). Vom spune câte-va cuvinte asupra celor mai interesante.

II

Energismul și hedonismul

Incep cu analiza unei obiecții de o valoare excepțională, adusă în contra bazei hedoniste a utilitarismului de FR. PAULSEN [2])

1. Eminentul gânditor opune formulei hedoniste o considerație fundamentală, și își precizează atitudinea sa principială opunându-i concepția *energistică*. „Aceea susține: voința este îndreptată totdauna și pretutindeni către procurarea plăcerii și evitarea durerii, plăcerea este bunul (sau binele) absolut, care nu mai e căutat pentru altceva afară din el. Teoria energistică, din contră, susține: voința nu e îndreptată către plăcere, ci către un *conținut obiectiv de viață*: împlinirea

1) *Utilitarianism*, trad. franc. în Bibliothèque de philos. contemp. *L'Utilitarisme*, cap. II „Ce que c'est que l'utilitarisme".

2) *System der Ethik*, I, cartea II, cap. 1.

ființei personale și funcționarea desăvârșită a vieții este scopul ultim, bunul (sau binele) suprem".

In acest pasaj se disting două părți cu două chestii deosebite; prima parte pune o chestie cu aspect mai mult psihologic; a doa, expune două soluții date în o chestie însemnată de etică: în ce constă *summum bonum,* bunul sau binele suprem?

Problema din urmă va fi tratată deosebit, la locul ei. Vom atinge aci, din ea, cât va fi necesar pentru desfășurarea lămurită a discuției.

2. PAULSEN, cu drept cuvânt, respinge o formulare greșită a raportului dintre voință și plăcere. *Voința nu caută plăcerea.*

Se vede, din această afirmare, enorma deosebire dintre atitudinea filosofului care a scris celebra „Introducere în Filosofie" și a celor cari resping, din motive sentimentale, întrebuințarea „plăcerii" ca element explicativ în etică. Nu pe considerații practice, de convenință și sugestie educativă, scoate Paulsen fenomenul „plăcere" din calculul logic al înțelegerii cauzale, ci pe considerații științifice.

Pe acest teren trebue pusă discuția.

Nu este adevărat că voința caută plăcerea. Desigur. Observația aceasta înlătură mai mult decât un raport greșit dintre voință și plăcere; înlătură un mod de a vorbi antropomorfic, care face din o funcțiune a sufletului o entitate metafizică. Nu se poate spune de *voință,* ca atare, că vrea, caută, face, sau că nu vrea, nu face, nu caută ceva. Nu *voința* caută, ci *omul* caută; nu voința voește, ci omul voește. De mult JOHN LOCKE a arătat improprietatea unui astfel de limbaj, cu o bogăție de exemple, care a reușit să-i demasce goliciunea și să-l facă aproape ridicul, dar nu și

să-l facă să dispară cu totul din scrierile filosofice. Chiar după-ce s'a nimicit în psihologie vechea hipoteză a *facultăților*, ca entități aproape de sine stătătoare, tot au mai rămas urme din ea în formele tradiționale de exprimare, cari nu odată influențează, pe nesimțite, cugetarea chiar a celui mai scrupulos investigator al adevărului.

Dacă voința, ca atare, nu caută plăcerea, nici altceva, atunci ea nu caută nici „un conținut obiectiv de viață".

Și, totuși, chiar rectificându-se modul de exprimare a ideii, și recunoscându-se că, în formula „voința caută", trebue substituit, prin gândire, în locul „voinței", „omul caută", tot nu-și pierde temeinicia sa observația că nu „plăcerea" în sine este obiectivul către care se îndreaptă direct voința sau omul prin voința lui. E adevărat că nu se caută nemijlocit plăcerea, ci *aceea ce produce plăcerea*, cauza ei obiectivă, o acțiune, un lucru, ceva exterior și deosebit de plăcerea însăși, ca stare afectivă a sufletului. Și dacă în iuțeala condeiului, se zice câteodată: omul caută „plăcerea". în loc de „aceea ce produce plăcere", e desigur o expresie eliptică, a cărei imperfecțiune scapă cetitorului ne-obișnuit cu distincțiunile minuțioase ale criticei conduse de principii precise. Chestiunea nici nu are însemnătate în practică; are, însă, una destul de mare, în teorie, în discuția a două probleme.

3. Admițând că omul nu caută direct plăcerea în sine, ci cauza ei obiectivă, este evident, pare-se, că dacă voința lui se îndreaptă către acel obiectiv, care nu e plăcerea însăși, o face pentru că acel ceva produce plăcerea.

Or nu? Or indiferent de aceasta?

Aci e miezul chestiunii.

Modul de a vedea al concepţiei prime, afirmă că, or-ce se tinde a se face, or-ce acţiune sau pornire, or-ce lucru voit, dorit, urmărit, că în fine or-ce se caută, se caută pentru plăcerea ce o produce, sau pentru că micşorează durerea.

Şi de aceea i se zice că este *bun*: pentru că face *bine*

„Bun" şi „bine" sunt doă noţiuni deosebite. „Bun" este lucrul din afară, acţiunea, fenomenul ide or-ce fel, care produce starea de mulţumire nternă. „Binele" este această bună stare subiectivă însăşi. „Bunul" este cauza obiectivă a „binelui".

Dintre limbile culte, cari au exprimat concepte abstracte filosofice, nici-una nu are la îndămână termeni aşa deosebiţi pentru aceste doă idei deosebite *Summum bonum*, se întrebuinţează şi pentru una şi pentru alta. Şi tot aşa în limbile moderne: „le bien suprême", „the highest good", „das höchste Gut" [1]).

---

1) Limba engleză şi germană nu au decât un cuvânt *good, gut* pentru toate felurile şi nuanţele de înţeles în legătură cu noţiunea *bonum*, luată substantival.

Limba franceză, deşi are *bon* şi *bien*, forma *bon*, substantival, se întrebuinţează în o sferă foarte restrânsă: *les bons et les méchants, le bon de l'affaire.* Niciodată în extensiunea substantivalului *bun* al limbei româneşti, aşa ca să se poată zice şi *le bon suprême*, cum se zice *le bien suprême.* Termenul *bien* se întrebuinţează şi pentru *bun, bunuri* şi pentru *bine*, luate substantival. Se zice: „la santé est le *bien* le plus précieux, est le plus précieux *des biens*", ca şi „c'est un petit mal pour un grand *bien*". Se zice „faire *du bien*", „homme *du bien*", ca şi „*les biens* du corps, *les biens* de l'esprit, *les biens* de l'âme", sau: „*le bien* patrimonial", „*biens* dotaux", „*biens* ruraux". *(Dictionnaire de l'Académie française).*

Limba română deosibeşte: „sănătatea este un *bun* preţios, cel mai preţios dintre *bunuri*", şi „asta e un rău mic pentru un *bine* mare". „Om de *bine*", „a face bine", şi *bunuri* rurale".

La întrebarea deci: care este *summum bonum*? ce vrea omul, în cele din urmă, ca țintă ultimă? Răspunsurile au coprins când un înțeles, când altul al cuvântului *bonum*, luându-l când ca „bunul" exterior, cauza obiectivă a plăcerii, când ca starea internă, plăcerea, — „binele".

De aici *una* din cauzele de neînțelegere.

S'ar părea aproape făcut acordul dintre ele, arătându-se că amândoă se realizează în acelaș moment: se caută în acelaș timp și *bunul* și *binele*, unul ca mijloc pentru celalt.

4. Neînțelegerea nu dispare însă totdauna prin această lămurire. Desacordul persistă acolo unde cauza lui stă în concepții conștient diverginte.

Paulsen susține, că este ceva către care voința se îndreptează nu pentru plăcerea ce o produce, ci pentru acel ceva însuși, indiferent dacă urmează o plăcere or nu, sau dacă urmează chiar o durere. Acel ceva este *activitatea însăși*, ca împlinire a unei dispoziții active înnăscute, a unei porniri, a unui instinct Exteriorizarea unei energii, iată ce se caută. Energismul.

Chestiunea merită să ne ocupe mai de aproape și să insistăm puțin asupra ei.

Ca să se arate că scopul acțiunii nu este plăcerea, ci îndeplinirea unei funcțiuni cerute de voință, prin glasul impulsiilor și al instinctului, se aduc cazuri, când se pare că s'ar săvârși acte fără concomitentul hedonic sau fără a avea ca rezultat plăcerea.

„Sgârcitul adună bogății, dar plăcerea și mulțumirea, care și-o promitea din asta, nu vine; ambițiosul ajunge, nu e vorba, la ranguri și situații, la onoruri și titluri, dar suma netă a plăcerii rămâne mai degrabă cam pe jos, dorința

întrece mulţumirea; instinctul sexual duce, ce e drept, la propagarea speţei, dar individului îndeplinirea lui îi aduce deziluzii şi grijă".

Ce ne spune analiza psihologică în aceste exemple? „Sgârcitul"—prin definiţie—nu 'şi promitea alte mulţumiri decât *grămădirea de bogăţii*, şi nu altceva, anume nu acele mulţumiri pe cari le aduc celorlalţi oameni banii, ca mijloc pentru satisfaceri de trebuinţe. Singura lui trebuinţă dominantă este a-şi vedea casa de bani sporind mereu, sau măcar rămânând intactă. Deci plăcerea nu lipseşte deloc din activitatea cerută de îndeplinirea instinctului lui, aşa anormal cum este.

Asemenea ambiţiosul; dacă a ajuns la onoruri, titluri, ranguri—suma plăcerilor lui de ambiţios culminează peste alte nemulţumiri, pe cari sufletul lui de ambiţios nu le prea bagă în seamă, or-cât de importante ar fi ele pentru altă conştiinţă. Singura nemulţumire reală pentru el ar fi neputinţa *de a ajunge* la ranguri, onoruri, etc. sau de a le perde, după ce le-a câştigat. Dar atunci nu suntem în hipoteza că voinţa *şi-a ajuns scopul*, şi totuşi nu s'a realizat starea de conştiinţă plăcută; suntem în cazul tocmai al unei funcţiuni sau activităţi care nu este, prin ea singură, totul, ci i se cere să fie însoţită sau urmată de mulţumire, ca să se vază că şi-a ajuns scopul.

Şi tot aşa stă lucrul şi în celalt caz, adus ca exemplu. Cele mai grozave suferinţe, aproape nici nu există pentru individul ce se găseşte sub imperiul instinctului, orbit şi ameţit de narcoticul iubirii pasionate. Tortura, moartea chiar e o fericire, dacă stau înainte ca o condiţie a îndeplinirii unei dragoste fatale.

Că mai târziu pot urma deziluzii, nenorociri, asta iese în afară din cercul propriu zis al *momentului* psihologic creat de instinct, în exercițiul funcțiunii lui actuale și reale. Deziluzii și nenorociri în *acel moment* se nasc numai când se pun în calea instinctului piedici, când este *oprit de a-și ajunge scopul.* Dar atunci nu ne mai aflăm în cazul pus de ipoteză, în cazul îndeplinirii unei activități și unei realizări de scop. Numai când aceasta s'ar găsi că se întâmplă în natură, fără *concomitantul hedonic*, s'ar putea susține teza energismului.

O veche părere a lui Aristotel, confirmată de știință și împărtășită și de Paulsen, spune că plăcerea e un fenomen care însoțește regulat îndeplinirea voinței, adică un semn că scopul s'a atins.

Adevărul acesta nu ajută însă la întemeierea tezei psihologice a energismului din exemplele date mai sus de Paulsen.

5. Pentru combaterea hedonismului, Paulsen recurge la alte două considerații psihologice.

a). Durerea este tot așa de importantă pentru viață ca și plăcerea.

b). Sentimentul în genere, deci și plăcerea și durerea, sunt fenomene secundare venite în urmă în evoluție. Fenomen primar este voința, impulsia, instinctul — instinctul pur, fără sentiment și fără ideie, orb (Schopenhauer).

6. *Prima teză.* — Cum dovedește Paulsen că *durerea* sau „activitatea dureroasă" [1]) *este tot așa de indispensabilă vieții, ca și plăcerea ?*

1) „Schmerzhafte Bethätikung"

Ar trebui să se arate fapte.

Se dă mai întâiu o ipoteză: Vieaţa lipsită de durere şi de frică ar fi fără gust şi deci nesuferită. „Căci, natural, odată cu cauza durerii, s'ar scoate din vieaţă or-ce pericol, or-ce rezistenţă, or-ce insucces, şi, prin asta, or-ce încordare şi or-ce avânt, excitarea în faţa hazardului, imboldul luptei, entuziasmul biruinţei".

Va să zică, durerea ar avea preţ, în ipoteza aceasta, ca multiplicator al plăcerii? ca mijloc rafinat de accentuare a stării de mulţumire, aşa cum în unele prăjituri se amestecă puţină amăreală, ca să le dea un gust şi mai plăcut?

Deosebit de aceasta: Rezistenţele, piedicele, pericolele, puse în drumul vieţei, nu sunt bune în ele înşile, nici pentru durerea ce produc sau pentru nesuccesul şi căderea sau ruina ce ne-ar pricinui, ci pentru că, şi *întru cât* dau prilej de încordare, de excitare, de luptă, adică de punere în exerciţiu şi funcţiune a puterilor naturei noastre, şi mai ales, întru cât dau prilej de ceea-ce Paulsen numeşte „transportul triumfului"[1]).

Comparaţia cu jucătorul care ar câştiga totdauna la sigur partida, şi cu vânătorul care ar fi sigur că la fie ce descărcare de puşcă ar face să pice un vânat, are asemenea nevoie de interpretare. Atârnă de scopul ce urmăreşte jucătorul sau vânătorul. Dacă jucătorul urmăreşte *câştigul*, iar nu distracţia, desigur că ar fi bucuros să-şi ajungă scopul fără piedică: să se îmbogăţească învingând mereu pe „partener". Plăcerea lui în asta ar sta.

Şi tot aşa cu vânătorul: dacă din vânătoare ar

1) „Frohlocken des Sieges".

face negoț, desigur că i-ar plăcea cât mai repede să-și umple traista cu vânat și să se întoarcă cu el în piață, ca și pescarul care nu urmărește plăcerea pescuitului, ca activitate desinteresată, ci să scoată cât mai plin năvodul și volocul din apă; și acolo ar fi mai mulțumit, unde ar fi sigur că apa îi dă mai îmbelșugat profit, unde fiece aruncătură de plasă ar fi o bogăție, nu străduință zadarnică.

Firește că altfel ar sta lucrul cu vânătorul și jucătorul pasionat pentru sport, ca atare, nu pentru profitul material ce decurge din astă îndeletnicire.

Și într'un caz și în altul plăcerea urmează ca consecință naturală a scopului ajuns, a voinței îndeplinite.

Dacă leul în cușcă n'ar fi mulțumit în cușca lui largă și plină cu toate bunătățile, și nici în parcul vast, plin cu toate victimele cerute de instinctul său de fiară prădalnică, și ar dori pustia, cu toate neajunsurile ei, chiar cu lipsurile ei, asta nu vine din dorul de lipsuri și de neajunsuri, de nevoi și de pericole, ca atari, ci din *lipsa exercițiului unor puteri* câștigate în lupta pentru adaptarea la mediu, deci *din lipsa unor anumite mulțumiri și plăceri* ce decurg din unele impulsii naturale, cari cer acum să fie puse imperios în funcțiune, după o lăsare îndelungată în repaus forțat.

7. Exemplul luat din literatură și poesie e și mai puțin convingător.

PAULSEN întreabă care poesie ne place mai mult, acea care zugrăvește pacea și liniștea, și confortul, și bunăstarea, și obștească bunăvoință? Nu. Raportează cuprinsul unui roman de acest fel,

Aristip de Wieland, şi găseşte că e plicticos. Cu drept cuvânt.

O astfel de vieaţă nu e adevărată; şi sufletul, contemplând-o, nu e mulţumit şi din altă cauză. E monotonă. Vieaţa e mai variată. In o astfel de vieaţă rămân ne exercitate multe instincte, impulsii, trebuinţe şi funcţiuni sufleteşti, rămân ne puse în mişcare, deci nemulţumite. Foarte just. Şi dacă epopeea şi drama ne plac mai mult decât idilele, e din cauză că în ele vibrează toate coardele inimei şi ale naturei omeneşti, se mişcă şi se încrucişează toate pasiunile şi patimele, luptele şi pericolele, avânturile ce duc la biruinţă sau la moarte. Frica, mila, ne străbat sufletul, ne înfiorăm, ne înduioşăm.

E şi aceasta o plăcere, întreabă Paulsen? Frica proprie, nu. Frica altuia, frica închipuită într'o persoană închipuită, reprezentată pe scenă, da. Nu mai încape îndoială.

Cum se explică aceasta? E altă întrebare. Paulsen citează explicarea dată de Aristotel, pe care şi-o însuşeşte şi chiar o generalizează de la frică la toate efectele şi emoţiile. Privind scene de groază or de milă, după Aristotel, se pune în funcţiune felul acestor emoţionalităţi în noi, şi sufletul se descarcă astfel de ele, simţindu-le. Poate să aibă nevoie de lămuriri interesanta teorie a lui Aristotel. Nu o vom face aci. Paulsen o admite şi o întinde la toate afectele. Tragedia dă prilej spectatorului să simtă şi „mânia, revolta, pofta de dominaţie, de răsbunare, căinţa, desperarea, pasiunea dragostei, plăcerea jertfirei de sine, mărinimia, milostivirea, înflăcărarea victoriei, curajul morţii. In scurt toate sentimentele şi pornirile adânci, cari dormitează în natura fie-cărui om".

E frumos şi e adevărat. Dar cu atât mai de prisos se pare întrebarea: „sunt oare frica şi mila, cel puţin une-ori şi în anumite împrejurări, plăceri?".

Probabil că da. E chiar sigur, aşa. Asta nu îndreptăţeşte însă şi întrebarea, care urmează: „Şi oare jalea după un mort iubit, jalea pe care inima n'ar schimba-o cu toate comorile din lume, nu este nici ea durere, ci tot un sentiment de plăcere?"

Dela exemple luate din literatură, dela jalea Hecubei pentru Priam, trecem deodată la jalea noastră proprie pentru morţii noştri.

Intrebarea generalizată ar însemna: Oare ne-ar plăcea să fim în locul personajelor de pe scenă, cari sufer, se bat, se înjunghe, îşi plâng morţii? Frica ce o simţim pentru nenorocirile lor, am vrea oare să fie frica noastră reală de nenorocirile noastre proprii?

Desigur nu. Ba ceva mai mult. Nu ne-ar plăcea să le vedem nici pe ale altora, dacă ar fi *reale* şi în apropierea simpatiei noastre. Dacă unui actor i-ar muri un copil şi l-am vedea venind cu el pe scenă şi plângând,... am mai aplauda?

Dar, zice Paulsen „inima n'ar da acea jale nici în schimbul tuturor comorilor din lume". Pentru ce? Fiind-că-i place? Nu, căci dacă ar fi din cauza asta, atunci s-ar reduce la plăcerea funcţională a organismului: n'ar mai fi durere.

Fiindcă nu-i place, dar? Aşa dar i-ar *plăcea* sufletului durerea, ca *durere?* Ar fi o *contradictio in adjecto.* Mai degrabă nu s'ar lepăda inima de acea jale pentru simplul cuvânt că *nu poate.*

8. Se mai recurge la *considerații biologice*, spre a se arăta că și durerea ca și plăcerea sunt deopotrivă necesare vieții, ca mijloace pentru călăuzirea voinței: plăcerea ca atracție, durerea ca respingere sau avertizare. Amândouă au desigur un rol biologic, sunt deci puteri teleologice, date în scopul conservării vieții.

Ce urmează d'aci? Că după cum se caută lucrurile cari produc plăcere, trebue să se caute și cele cari produc durere? Sau că dacă se ia plăcerea ca scop, trebue să se ia și durerea?

„In adevăr, zice Paulsen este greu de înțeles că concepția hedonistică n'a fost oprită în loc de întrebarea: care este valoarea durerii în viață? Dacă plăcerea este scopul absolut, ce este dar durerea? Anti-scopul absolut?"

Desigur este durerea anti-scopul, dacă prin asta se înțelege evitarea împrejurărilor cari o produc. Dar nu e contrară scopului vieții, în cazul când e ascultat și înțeles avertismentul ei; nu e anti-teleologică.

9. *A doa teză.*—Energismul etic, în temeiurile lui psihologice, derivă din o concepție determinată asupra prioritățiі unor anumite puteri sau funcțiuni sufletești. „Voința sau instinctul, zice Paulsen, nici nu presupune existența sentimentului sau a cunoașterii. Puiul de găină, cum iese din ou, și începe să ciugulească mici grăunțe".

Sentimentul ca și cunoștința ar fi fenomene secundare, apărute mai târziu în evoluția vieții sufletești. Funcțiunea primordială ar fi voința. Acesta este mai mult decât o reminiscență din teoria psihologică a lui Schopenhauer despre „voința oarbă", ca fond al întregei realități și deci și al vieții sufletești.

Voluntarismul genetic al lui Schopenhauer nu se mai poate susține azi în știința psihologiei. Convingerea stabilită azi despre natura sufletului este egala primitivitate a tuturor celor trei moduri de activitate ale sufletului, a celor trei funcțiuni: cunoaștere, sentiment, voința — ireductibile și totdauna existente, sub o formă și un grad oare-care, în or-ce moment al vieții [1]).

Afirmația că „voința sau instinctul nu presupune existența sentimentului și a cunoașterii", nu corespunde faptelor observate în realitatea lucrurilor. Fără a vorbi de cazurile de voință superioară, unde sentimentul și funcțiunile inteligenței au o existență vizibilă, chiar în instinct analiza constată prezența lor.

E adevărat că în manifestările instinctului ignorarea scopului, care este conservarea, poate să sugereze, dacă nu să justifice, până la un punct, lipsa cunoașterii. Actele instinctive sunt reacțiuni pornite din deprinderi organice pe cari individul nu le învață, deci nu le cunoaște explicit, ci le găsește dela naștere formate gata în natura sa. Când o pisică e bolnavă, aleargă pe câmpie, în grădină, și își caută buruiana care o lecuește. De unde știe dânsa aceasta? Puiii de găină, când aud strigătul unei pasări răpitoare, sau semnul particular al cloștei, se tupilesc, se ascund. Cine i-a învățat? Șoarecele, cât de mic, când vede o pisică, fuge; și pisica, or-cât de mică, aleargă după el. Instinctul îi îndeamnă, îi conduce.

Dar lipsesc oare din astfel de manifestări ale

1) Să se vadă învederarea acestui adevăr în *Psihologia* mea, cap. „Clasificarea fenomenelor sufletești. Cunoaștere, simțire, voință. Coexistența lor și egala lor primitivitate". Pag. 25, Ediția 16 a, 1921.

instinctului *or-ce* fenomene de cunoaştere şi *or-ce* sentiment? Este evident că fără percepţiile senzoriale corespunzătoare, şi fără sentimentul ce le însoţeşte, actul instinctiv nu s'ar produce. Tupilarea puiului de găină, la auzirea cârâitului semnificativ al cloşcei, fuga şoareceiui la vederea pisicei, presupun, desigur, într'un caz perceperea auditivă, în celalt perceperea vizuală, ambele fenomene de cunoaştere, indiferent că sunt simple şi de grad inferior; şi mai presupun, în amândoă cazurile, sentimentul fricei, unei frici moştenite, păstrate printr'un fel de memorie afectivă ancestrală. De o sensaţie auditivă, vizuală, etc., s'a asociat, din tată în fiu, un sentiment şi o mişcare. Iată instinctul: o asociaţie perfecţionată şi întărită, în decursul generaţiilor următoare, între fenomene de voinţă, de cunoaştere şi de sentiment, şi transmisă prin ereditate în organismul individual.

Punctul iniţial de plecare al psihologiei energiste este înlăturat din ştiinţă. Sentimentul, plăcerea şi durerea, precum şi cunoaşterea, nu sunt secundare, ci tot aşa de primare ca şi fenomenele de voinţă, dela cele mai simple până la cele mai complicate.

In locul expresiei din Biblie: „la început a fost cuvântul", GOETHE pune, în Faust: la început a fost *fapta*, acţiunea. Mult mai conform psihologiei—şi nici metafizica nu se sustrage dela domeniul acestei ştiinţe — este: la început a fost *sufletul*.

* * *

10. Incheem discuţia cu un sentiment ciudat. Imi pare rău că nu m'au putut convinge argu-

mentele energismului. Așa cum îl înfățișează spiritul fin și talentul de scriitor al lui Paulsen, trecut prin școala formelor simple și clare ale clasicității lui Goethe, e o frumusețe de construcție filosofică. Și natura înrâuririi lui asupra sufletelor e din cele mai binefăcătoare. Stimulează sufletul, îl întărește. Îmi vine să cred că aceasta a dictat inteligenței filosofului direcția convingerii. A învins în Paulsen voința pedagogului. Și tocmai aceasta mă face să regret că datele ne-îndoioase ale științei psihologice mă împedică de a îmbrățoșa formula energismului.

Mărturisesc că efectul educativ asupra voinței omenești e mult mai sigur când îi vei spune: împacă-te cu durerea; decât zicându-i: caută plăcerea, sau aceea-ce produce plăcere. Orcât îi vei lămuri, în urmă, sau în acelaș timp, că e vorba de plăceri înalte, că și împlinirea datoriei este o plăcere, că și sacrificiul pentru alții, pentru familie, pentru patrie, pentru dreptate este o plăcere, tot rămâne în suflet un vag sentiment de apologie a „plăcerii", ca atare; și omul, în pornirea-lui naturală iresistibilă, o va căuta, adesea, acolo unde va găsi-o, și așa cum va găsi-o. Iar ca stavilă în contra unei legi naturale, nu va întâlni în cugetul lui comanda unei formule severe. Se va împăca cu sine însuși. Ne-înțelegerea nu e totdauna involuntară. Interesul momentului sofistichează inteligența.

Pe când formula:

— Plăcerea nu e legea vieții și a voinței; durerea e tot așa de binefăcătoare; ba mai mult. Deprinde-te a nu te feri de durere. Caut-o. Măsoară-ți puterile cu ea. În luptă cu ea, voința va crește, viața va găsi un farmec nou.

Ce primejdie de rătăcire poate să conţină? Ascetismul, doară. Dar acesta e aşa de contrar pornirilor firii, încât teama de dânsul e iluzorie, fără temeiu.

In schimb, ce întărire pregătitoare în contra ispitelor! Şi când suferinţa te răpune, ce mângâere a cugetului împăcat. Te găseşti în acord cu o poruncă supremă. Un glas din năuntru îţi cântă laude. Te simţi apoteozat, chiar în flăcările rugului.

Imi închipuesc că, atras de perspectivele deschise înaintea spiritului de apostol al virtuţilor severe şi de educator al genului omenesc, Paulsen, deşi utilitarist în fond, a respins denumirea, înlocuind-o cu aceea de teleologist, numai ca să evite asociaţia stabilită teoretic între utilitarism şi hedonism. Neajunsurile neînţelegerilor aduse de cuvântul „utilitate", i s'au părut, desigur, mai puţine şi mai uşoare, decât acelea provocate de cuvântul „plăcere". Şi de aceea lupta lui teoretică, mai lungă şi mai înarmată cu argumente, a fost dusă în contra hedonismului, spre a putea clădi, pe ruinele lui, sau mai just *reclădi*, teoria energismului, reluând o idee veche a lui Aristotel şi reinviind-o cu elemente noui de gândire modernă.

11. Dar ce folosesc toate bunele intuiţii în contra adevărului? Mai curând or mai târziu, ele cad în faţa lui sau trebue să se pună de acord cu el.

Oare să nu fie posibil un acord, în cazul de faţă? Să fie doctrina hedonistă imposibil de prezintat sub înfăţişarea de educatoare a voinţei, de forţă binefăcătoare în evoluţia morală a omenirii?

Să existe conflict iremediabil între adevăr şi bine ?

Nu cred.

O cugetare mare şi centrală a sistemului utilitarist ne garantează îndreptarea lui către cele mai înalte culmi ale aspiraţiilor conştiinţei omeneşti.

— Nu plăcerea, nu binele şi fericirea individului proclamă şi cere el în regulele lui de vieaţă, ci binele şi fericirea totalităţii.

Acesta este şi trebue să rămână firul conducător al cugetării în labirintul tuturor neînţelegerilor şi discuţiilor.

Acesta este punctul de vedere *etic*. Şi cu el ieşim din sfera consideraţiilor pur psihologice.

Psihologia ne spune, ca lege a sufletului: plăcerea şi durerea hotărăsc voinţa.

Etica ne spune, în una din teoriile ei cele mai solide: caută să faci aceea ce poate realiza fericirea generală.

Cum se împacă legea psihologică cu legea etică? E una din chestiile ştiinţei cu care ne ocupăm. Credem că ele se pot pune de acord. Ceva mai mult: că *sunt puse de acord*, prin însăşi natura lucrurilor.

In această convingere găsesc mângâerea că nu mă pot ralia la formula energismului.

Un alt energism, tot aşa de viguros, se poate desvolta din armonia dintre legile naturei omeneşti, din sprijinul pe care etica îl găseşte în psihologie, din acordul firesc dintre bine şi adevăr.

III

Alte obiecţii şi neînţelegeri

1. S'a făcut în contra metodei teleologice a utilitarismului de a determina valoarea morală a

acțiunilor, obiecția că ea *nu e procedarea naturală a funcțiunii de valorificare morală*. Nimeni, când judecă ceva ca bun și drept, nu stă să caute urmările lui, să le cântărească și apoi să declare că e bun sau rău. O minciună, un act de nerecunoștință, un furt, o nedreptate deșteaptă, dela prima vedere, revolta, desgustul. Fără a mai consulta rațiunea, sentimentul le condamnă immediat. Un adevăr, pe care se clădește o întreagă teorie etică: *intuiționismul*.

Nu contestăm valoarea conștiinței în călăuzirea vieții morale. Departe de a o contesta, o considerăm ca forță remarcabilă a evoluției, ieșită din adaptarea naturei omenești la condițiile de viață ale omenirii. Și căutăm s'o înțelegem, s'o explicăm. In această îndeletnicire științifică, ajungem a stabili împrejurările în cari ea aprobă sau osândește. Și astfel, în loc ca declarațiile sentimentului să rămână sentințe fără motivare, investigația cauzalității actelor stabilește pentru ce și când se laudă or se desaprobă o acțiune.

Formula binelui general, odată fixată, reușește de multe ori să înlăture nedomiririle procedării sentimentale. Se întâmplă cazuri, când sentimentul nu se poate pronunța categoric, șovăe, hotărârile lui sunt tulburi, întunecate de patimi. Se mai întâmplă une-ori ca să se nască diferende între sentimentele noastre, sau conflicte între ale noastre de o parte și ale altor oameni, de altă parte. Cum ne lămurim unii pe alții? Cum ne lămurim pe noi înșine? Pe ce considerații ne susținem dreptatea?

Atunci, părăsim sentimentalismul și recurgem la rațiune.

Rațiunea este și ea o metodă de valorificare,

anume rațiunea practică. În actul mintal de întemeiere a unei judecăți morale, căutând rațiunea suficientă practică a felului nostru de apreciere, constatăm că totdauna ne surprindem pe noi înșine raportând fenomenul, ce judecăm, către un scop, care e binele, fericirea generală; ne găsim în funcțiune de stabilire de raporturi teleologice, dela mijloc la scop.

De această atitudine firească a spiritului apreciator nu scapă nici acela care judecă utilitarismul. Cum a observat foarte just Bentham, cine critică utilitarismul, imputându-i bunăoară, că apelul lui sistematic la chibzuială și rațiune scade spontaneitatea p terilor morale în omenire, se ridică în numele binelui general, și condamnă o teorie pentru urmările ei, închipuite, asupra fericirii universale.

Îndată ce exprimi și motivezi o judecată morală, ești utilitarist, vrând-nevrând.

Procedarea raționării, în viața morală, e mult mai deasă decât se pare. Și, în tot cazul, e tot așa de naturală ca și procedarea sentimentală.

O justă considerare a rolului lor stă în recunoașterea coexistenței lor naturale în viața sufletului. Inteligența și sentimentul merg totdauna împreună, îndeplinind fiecare o funcțiune specială, necesară pentru viața întreagă; necesară, în cazul de față, pentru viața morală.

Inteligența caută cu ajutorul datelor și operațiilor de cunoaștere, constată, vede și prevede urmările acțiunilor, înlănțuirea lor cauzală, și raportul lor către scopul final.

Fără această urmărire a legăturilor dintre cauze și efecte, dintre mijloace și scop, sentimentul și-ar îndeplini incomplect rolul său, care este hotărâ-

tor. Căci sentimentul este care hotărăşte, în ultimă instanţă, daca ceva este bun sau rău; el este care creiază valorile. Inteligenţa este lumina care, proectându-se asupra naturei lucrurilor, le arată fiinţa şi modul lor de a fi. Ce ar judeca sentimentul, dacă orizontul lui ar rămânea în întuneric? Atât apreciază el, cât vede inteligenţa şi cât îi arată. Chiar sentinţele cele mai absolute şi categorice ale sentimentului, conţin o motivare latentă, o raţiune implicită, eliptică. Analiza o descoperă.

E tot aşa de superficial a tăgădui funcţiunea intelectuală în aprecierile obişnuite ale sentimentului moral, cât ar fi de absurd a desconsidera importanţa sentimentului în metoda utilitaristă.

2. Altă obiecţie se formulează astfel. Utilitarismul pune un *criteriu moral greu, ba chiar imposibil de îndeplinit*: realizarea fericirii generale.

Dar se poate realiza fericirea generală, prin vre-o singură acţiune izolată? Stă în mâna şi puterea vre-unui om acest ideal?

Deci, măsurată cu această măsură, ar trebui să nu se considere nici o acţiune ca morală, de oare-ce nu îndeplineşte nici una condiţiile criteriului, nu realizează fericirea universală.

Răspundem:

a) Nu se cere să avem totdauna înaintea ochilor, ca obiectiv al acţiunii noastre, *totalitatea* fiinţelor omeneşti. Fie-care om sau grup de oameni fiind o parte din omenire, a face pe *unul* fericit, sau a face o parte din omenire, o familie, o ţară fericită, este a spori cu *ceva* fericirea *universală*; a-i face unuia rău, din contră este a scădea cu

ceva fericirea generală,—afară numai, firește, dacă acel om stă cum-va în conflict cu condițiile de existență, de bună stare a societății; în cazul acesta, răul lui este un rău necesar, indispensabil pentru evitarea altor rele mai mari.

b) Afară de aceasta, când se vorbește de fericirea generală, nu se înțelege numai-de-cât realizarea de fapt și *imediată* a ei, ci *tendința* naturală de a ajunge la acest rezultat. Dela noi se cere numai să facem astfel de acte, cari, prin natura lor, ar fi capabile să realizeze fericirea tuturor,—și cari ar realiza-o de fapt și în mod necesar, dacă pe de-o parte ar lipsi unele pedici firești inevitabile, sau unele opoziții trecătoare, dar încă existente; și dacă, pe de altă parte, acele acțiuni s'ar generaliza și ar deveni o lege de activitate universală.

Prin urmare, criteriul simplificat și practic al teoriei este următorul: *generalizarea acțiunii, în scopul binelui general.* Astfel, o faptă izolată se poate recunoște dacă e bună sau rea, îndată ce, închipuindu-ne că ar fi regula de acțiune a tuturor oamenilor, am constata, în urma calculului făcut asupra urmărilor ei, că ea ar avea de rezultat final sporirea bunei stări generala.

3. Se mai opune teoriei utilitariste *anevoința de a găsi cu exactitate adevăratele urmări sociale ale acțiunilor*, și prin urmare posibilitatea de a ne înșela asupra valorii lor.

Dacă stabilirea calităților morale este greu de săvârșit, chiar întrebuințând munca încordată a inteligenții, u mează oare că, dacă ne vom scuti de această muncă, am greși mai puțin?

E adevărat, că stabilirea calităților morale este

adesea o afacere grea; ea cere concursul multor observaţii, adesea multor ştiinţe privitoare la om şi la societate. De aceia greutatea acestei aprecieri, în realitate, nici nu cade în sarcina şi răspunderea unui singur individ.

Omenirea întreagă, pe de o parte, a experimentat, în decursul veacurilor, efectele bune sau rele ale diferitelor feluri de acţiuni; a constatat, bunioară, că *minciuna*, ca fel de manifestare omenească, are rezultate vătămătoare pentru societate, şi de aceia a declarat-o de rea.

Pe de altă parte, oamenii de ştiinţă, psihologii, eticienii, antropologii, sociologii, economiştii, fiziologii, etc., fie-care în domeniul său, constată, prin observaţii amănunţite, felul efectelor ce are sau ar putea să aibă asupra vieţii, sănătăţii, fericirii individului şi societăţii un lucru oare-care: o acţiune, o deprindere, o credinţă, o datină, o lege, o instituţie.

4. Sunt unele obiecţii cari au aerul de şicane. Intru cât pornesc din bună credinţă, sunt simple ne-înţelegeri; dar destul de serioase, ca să merite a fi atinse şi discutate.

Cum să te mulţumeşti a trece nepăsător peste o întâmpinare care spune: utilitarismul *tăgăduieşte necesitatea şi caracterul absolut al legilor morale*: justifică or recomandă chiar, uneori, minciuna?

Ori pe lângă altă replică amară, care nu vrea să se prezinte ca o simplă sofismă distractivă, ci ca o critică severă: utilitarismul spune că acele acte sunt bune cari tind a realiza scopul ultim, fericirea universală; *deci pentru el „scopul scuză mijlocul?"*.

Amândoă stau în o strânsă legătură logică; pornesc din aceaşi iluzie de cugetare. Având doă forme de exprimare, le vom considera pe fiecare în parte.

Utilitarismul tăgădueşte necesitatea şi caracterul absolut al legilor morale? justifică şi recomandă chiar une-ori minciuna?

Nici o teorie morală, şi utilitarismul încă mai puţin, nu *recomandă* minciuna, cum nu recomandă nici *omuciderea*; şi obiecţia, aşa cum este formulată, e mai mult decât absurdă, e injustă. Ceeace recomandă teoria utilitaristă — se ştie — este: *cea mai mare cantitate de fericire pentru toţi sau pentru cei mai mulţi.*

Aceasta este legea morală supremă şi *absolută.* Toate celelalte precepte şi reguli de acţiune sunt, după împrejurări, bune sau rele, morale sau imorale, după-cum stau în acord sau desacord cu această lege morală supremă. Iar utilitarismul recomandă tot ce stă în armonie cu această lege şi în *măsura* în care stă în armonie cu dânsa.

Astfel, adevărul, iubirea de oameni, dreptatea, respectarea libertăţii, averii, credinţelor altora, se recomandă şi se consideră ca morale, pe convingerea că din ele nu decurg dureri, nelinişte, nenorociri generale, ci din contra, pentru-că ele sunt „condiţiile binelui general". *Dacă* s'ar putea închipui cazuri, în cari una din aceste reguli de acţiuni, s. ex. adevărul, ori libertatea, ar fi o cauză de nenorocire nefolositoare, atunci ea ar perde dreptul la calificarea de bună şi morală, şi ar trebui respinsă.

Astfel, ar fi un rău condamnabil, când s'ar duce respectul libertăţii individuale, până la a lăsa pe copii în ignoranţă, pentru cuvântul că lor le place

mai bine să se joace decât să studieze ; sau a lăsa pe nebuni de capul lor, cu riscul de a-şi aduce atât lor cât şi celorlalţi neajunsuri de tot felul. In aceasta a stat marea greşală, marea iluzie dezastroasă a lui Kerensky, când, dintr'un cult mistic, superstiţios pentru libertate, a lăsat pe Lenin şi pe Trotzki s'o sugrume şi să-şi întemeieze, pe ruinele ei, despotismul tiraniei bolşevice. In cazul acesta respectul libertăţii este neinteligent şi vătămător, cade în conflict cu legea cea mai înaltă, şi e condamnabil. Din contră, aici se recomandă tocmai *restricţiunea* libertăţii ca mijloc mai propriu la realizarea binelui general, şi, prin urmare, mai în conformitate cu legea morală absolută, care nu se schimbă niciodată, ci rămâne vecinic steaua polară a conştiinţei şi a raţiunii.

Tot aşa în ce priveşte *adevărul*. Nici un moralist, cu dreaptă judecată şi o conştiinţă nepervertită, nu va condamna, din punct de vedere moral, o purtare ca a venerabilei călugăriţe din „Mizerabilii" de *Victor Hugo*. Adevărul era iubit şi practicat de acea bună şi pioasă femee. Dreapta sa conştiinţă i-a poruncit însă a minţi, când a fost vorba să scape, prin acest mijloc, dela moarte, un om pocăit, devenit bun, muncitor, capabil, folositor societăţii. De asemenea, nimeni nu condamnă pe un medic pentru neadevărurile ce spune la patul bolnavului; nimeni nu osândeşte consolările şi urările ce se fac din simpatie pentru nenorociţi, a căror durere se mai alină astfel un moment, prin arătarea speranţei zâmbitoare.

Toate sunt bune şi morale, numai dacă şi întru cât realizează, sau tind a realiza binele general al societăţii.

5. *Scopul scuză mijlocul?*—Privită sub alt aspect, obiecția duce la concluzia: utilitarismul e de părere că *„scopul scuză mijlocul"*. Doctorului i se recomandă să mintă ca să scape viața bolnavului. Scopul, conservarea vieții, scuză mijlocul: minciuna.

Și atunci, unde ne oprim pe această pantă? S-tul Crispin fura piele, ca să facă încălțăminte pentru săraci. Scopul: încălțarea săracilor, scuză mijlocul: furtul. Rascolnicof al lui Dostojevski a jefuit, și a fost nevoit să omoare o bătrână bogată, ca să aibă fondurile necesare cultivării lui, care ar folosi binelui public. Desvoltarea personală ca scop moral, scuză mijlocul: hoția și omorul.

Ce deosebire ar fi atunci între această teorie morală și cinismul bolșevic al lui Lenin, când mărturisea nu numai subvenția financiară și solda germană, prin care alimenta revoluția comunistă-anarhistă rusă, dar că or-ce mijloc e bun, întrucât ajută la propagarea, lățirea și isbânda bolșevismului în Rusia și în lumea întreagă, scopul lui suprem?

E o doctrină periculoasă.

Ceea-ce e periculoasă e slăbiciunea judecății logice, care amestecă și confundă ideile, slăbiciune fără leac, dacă e firească; ușor de înlăturat, dacă provine din o momentană inadvertență. Și mai periculoasă însă este, în adevăr, tendința lipsei de scrupul de a se pune la adăpostul unei doctrine morale, spre a-și împăca poftirile anti-sociale cu o fățarnică interpretare a legilor conștiinței.

Exemplele de mai sus conțin o gradație în sofisticare.

In cazul medicului care minte la patul bolnavului, ce constatăm?

Ca să se scape vieaţa, se spune, din iubire de oameni, un neadevăr.

Evit cuvântul „minciună". In „minciună" e mai mult decât ne-adevăr; şi mai mult chiar decât intenţia de a induce în eroare. Dacă în accepţiunea cuvântului acesta se coprinde o notă aspră de blam, este pentru că adesea minciuna face rău şi se crede că se spune cu gândul de a vătăma. Ca să se evite cu totul influenţa notei dislogistice asupra mersului judecăţii, ar trebui găsită altă expresie chiar în locul cuvântului „neadevăr", căci chiar în acest cuvânt, cu toată academicitatea lui, e ascunsă o nuanţă de ton desaprobător. „Ne-adevăr", în înţeles şi mai şters, despre partea afectivă, se reduce la „ceea-ce nu e".

Medicul deci, spune bolnavului ceea-ce nu e, din dragoste desinteresată, în scop de a-i scăpa vieaţa. Actul lui a putut face bine, fără să producă rău nimănui, nici altui om, nici societăţii, nici chiar medicului însuşi. Căci deprinderea ce ar contracta omul de a căuta să scape vieaţa altuia din iubire curată de oameni, fără a face rău nimănui, e o trăsătură nobilă a caracterului, şi are numai efecte bune asupra mediului.

In cazul furtului săvârşit de S-tul Crispin situaţia nu e tot aşa de limpede. Negreşit, judecând caracterul sfântului după *intenţiile* lui, nu ne putem opri de a recunoaşte nobleţea gândului. Tot iubirea de oameni îl făcea să fure, în scopul de a alina suferinţele celor nenorociţi.

Dar una e a judeca *omul*, şi alta a judeca *fapta* lui. Fapta se judecă după urmările ei asupra societăţii întregi şi după norma de conduită ce con-

ține ca principiu de procedare. Alinarea suferințelor nevoiașilor din jurul S-tului Crispin, era numai *o parte* din urmările actului său. Altă parte este vătămarea acelora pe cari îi jefuia, luându-le, fără știrea și voia lor, ceva din produsul muncei și economiei lor.

Și partea covârșitoare, cea mai gravă, este *principiul* ce conține procedarea însăși. Ce ar urma pentru siguranța și buna stare socială, dacă fiecare s'ar crede îndreptățit să schimbe, după cum îi dictează cugetul său personal, ordinea stabilită pe legi și pe drepturi legal câștigate?

Să se transforme acțiunea S-tului Crispin în lege morală a conștiinței, generalizând principiul ei: Când vei vedea într'un loc sărăcie, în alt loc mijloacele de a o ajuta, du-te și ia dela cel ce are, fără a-l vesti și fără a-i cere voie, și dă celui ce nu are. Dacă toți ar proceda după această normă, nu se vede haosul desordinii și al anarhiei? Nu se vede dezastrul disoluției sociale?

Cred că ne putem dispensa, după analiza cazului veneratului S-t Crispin, să ne mai ocupăm de cazurile lui Rascolnicof sau LENIN.

6. E mai folositor să reflectăm puțin asupra maximei „scopul scuză mijloacele", pusă de MACHIAVEL, în scrierea sa *Il Principe*.

Un astfel de principiu nu putea să iasă din o conștiință de natură pur morală. Preocuparea lui Machiavel era de ordine politică și voia să însemne calea care duce pe un principe la întărirea domniei și puterii lui nelimitate, până la tiranie. In astfel de treburi lipsa de scrupul s'a considerat adesea ca o deșteptăciune genială. Ca să-și ajungă scopul, voința politicianului, încoronat or nu, nu-și

alege totdauna mijloacele şi nu se dă îndărăt din naintea nici celui mai urât şi odios. Ceea-ce a spus autorul „Principelui", nu e ceva nou; e doar formularea precisă a unei reguli de conduită obişnuită în afaceri de ordine politică. Credinţa este destul de răspândită că politica nu are a face cu morala. E poate ne-întemeiată în fondul filosofic al raporturilor dintre noţiuni, dar e învederată prin mulţimea exemplelor luate din vieaţa politică, în decursul istoriei.

Ce putea să îndemne o conştiinţă, să caute sfinţenie în mijloace, când sfinţenia nu se concepea, mai întâiu de toate, în alegerea scopului?

Scopul? Ambiţia personală, pofta de dominaţie, dorinţa de a-şi arăta puterea. Un astfel de scop degradează or-ce mijloc, chiar pe acela care, în alte împrejurări ar putea fi nobil. I se cade unui scop josnic să se servească de mijloace ticăloase. Logica lui Machiavel era consecventă în cinismul maximei sale.

Raportul etic dintre mijloc şi scop este de aşa natură, că cel mai nobil mijloc e pătat de nemernicia scopului pe care îl serveşte. Şi vice-versa, *nu e scop cât de frumos, care să nu piardă din strălucirea şi noblęta lui, când e servit de mijloace josnice, urâte, condamnabile* [1]).

---

1) Starea de conştiinţă a unui suflet care fură pentru aşa zise scopuri nobile este frumos arătată în romanul poetului indian RABINDRADRANATH TAGORE, „Căminul şi Lumea". Bimala, fanatizată de teoriile lui Sandip că furtul pentru cauza sfântă a patriei, aşa cum o înţelegea el, nu este un păcat ci un cult adus zeilor, fură bani din casa soţului său; şi, în liniştea nopţii, singură cu cugetul ei, trezit, în zadar caută să se liniştească, zicându-şi mereu în gând: „Patrie, patrie scumpă, tot aurul acesta e pentru tine, numai pentru tine", nu putea să acopere

Ceva mai mult. Nu numai nobleţea scopului scade, molipsită de păcătoşenia mijlocului; dar şi sorţii lui de reuşită sigură şi definitivă se pierd. Succesul lui e momentan şi problematic. Eficacitatea lui, în sistemul obiectiv al lanţului de cauze şi de efecte, sau mai propriu, de mijloace şi scopuri, e distrusă.

Scopurile bune se realizează numai prin mijloace curate. Scopurile rele numai prin mijloace condamnabile.

Transmiterea calităţii dela scop la mijloc şi dela mijioc la scop, nu se face după aceeaşi regulă. Urâţenia scopului trece asupra mijlocului, chiar când acesta, privit în chipul lui obişnuit, n'ar fi respingător. Bunătatea scopului nu schimbă sluţenia mijlocului.

Conştiinţa este mai severă şi mai riguroasă în contra cauzelor negative, cari tind a scădea buna stare publică. Conservarea fericirii e de o necesitate mai imperioasă decât sporirea ei.

Războiul pregătit cu intenţie şi provocat de Germania pentru dominaţia universală, or-cât de condamnabil în scopul său, n'a întrecut în grozăvie nici mijloacele întrebuinţate: dispreţul tratatelor, spionajul organizat ca instituţie de stat, ispitirea, conruperea, cumpărarea conştiinţelor, degradarea personalităţii umane, minciuna, călcarea regulelor de război şi a convenţiilor internaţio-

---

mustrările conştiinţei: „Mi-am furat casa, mi-am înşelat patria; din cauza acestei hoţii şi căminul meu s'a înstreinat de mine şi patria mea. Dacă aş fi murit cerşind pentru patria mea, chiar fără isbândă, aş fi adus cu asta un cult, care ar fi fost primit de zei. Dar hoţia nu este, nu poate fi niciodată un cult; cum dar aş putea să aduc ţării acest aur ca ofrandă?" (cap. IX).

nale, gazele asfixiante, uciderea prizonierilor, bombardarea oraşelor neapărate, atacarea populaţiei paşnice, prădarea şi pustiirea ţării invadate, exterminarea fără milă a isvoarelor de vieaţă în viitor a inamicului.

Iar când, pentru justificarea lor, se căuta o scuză în urmărirea unui scop umanitar, numai simpla formulare a acestuia — necesitatea de a termina războiul sângeros mai repede, prin teroare—arăta abisul întunecos al unei conştiinţe confuze, cufundate în labirintul, fără ieşire, al unui cerc viţios de pervertire reciprocă a scopurilor vinovate prin mijloace abominabile [1]).

In definitiv, chiar dacă scopul ultim al îngrozitorului dezastru ar fi fost mult mai nobil decât cea mai puţin revoltătoare înfăţişare a lui, anu-

1) Nu mă pot opri de a sprijini această părere despre conştiinţa germană cu judecata imparţială, dar aspră, a uneia din cele mai luminate şi luminoase minţi ale filosofiei germane contimporane. Vorbind de ameţeala morală a ţării sale, PAULSEN spune în clasica sa operă *System der Ethik:* „Faptul că conştiinţa morală a putut cădea în timpul nostru, în o aşa de mare nesiguranţă încât s'a dovedit incapabilă de a deosebi binele de rău şi de a numi ce e bun bun, ce e rău rău, asta va fi odată, în viitor, o jalnică mărturie despre cultura filosofică şi morală a poporului german la ieşirea din secolul 19-lea—*ein trübseliges Zeichen für die philosophische und sittliche Bildung des deutschen Volkes am Ausgange des 19 Jahrhunderts.* (vol. I, p. 376, ediţia din 1913).

Ce profetic strigăt de alarmă al conştiinţei în o carte apărută înainte de marea catastrofă mondială care era să se producă din vina unui popor, judecat atât de just de un suflet german clar şi drept văzător.

Desigur Paulsen n'ar fi putut face parte dintre cei 93 intelectuali cari au semnat celebrul manifest de solidarizare a culturei germane cu crimele politice şi militare ale războiului.

me decât intenția de a reglementa desvoltarea omenirii, supunând-o la „solida disciplină" a geniului german, tot i s'ar fi înnegrit aureola celor mai frumoase intenții, prin doliul cumplit al suferințelor fără margini, prin cruzimea diabolică a loviturilor date umanității, prin grozăvia înspăimântătoare a mijloacelor și prăpastia nepătrunsă a urmărilor incalculabile.

A pune machiavelismul unor astfel de calcule de politică internațională, chibzuite pentru prefacerea lumii, în vina sau sub protecția unei doctrine morale, care cere să lucrezi în vederea realizării fericirii universale, este a confunda, cu voe or fără voe, noțiunile.

Desigur, dacă s'ar găsi—ceea-ce e imposibil—un mijloc, care să realizeze, văzând cu ochii, fericirea lumii, acel mijloc ar fi sfânt.

Dar ar fi o minune pe care numai vizionarii naivi, și cu atât mai periculoși, pot s'o crează la îndemâna omului. Numai iluzioniștii superficiali și de o credulitate fanatică, pot să-și închipuiască realizabil visul fantaziei lor mioape, care vrea să prefacă, prin o răsturnare teatrală, clădirea istorică a așezămintelor sociale existente, să facă să intre în pământ, ca prin o trampă de feerie, o întreagă alcătuire vie, și să apară din altă trampă, altă înjghebare nouă, purtând pe umeri paradisul închipuit al unei vieți ideale.

Experimentul sociologic al revoluției sovietice din Rusia a dovedit că astfel de încercări sunt jocul tragic al unor glume sinistre.

Ne-existând acțiuni cari să poată isvodi, ca prin o baghetă magică, fericirea totală a omenirii, nu poate fi vorba decât de acțiuni cari au *tendința* de a realiza acest scop final. Iar natura

tendinţei se constată prin generalizarea acţiunii. Şi tocmai de această metodă s'a servit omenirea, când a numit unele acte şi purtări bune, pe altele rele.

A zice că o acţiune care, prin natura ei, are tendinţa de a contribui la scăderea fericirii, e scuzată ca mijloc pentru scopul ce urmăreşte, e a exprima o contrazicere în termeni, o *contradictio in adjecto* care nu se poate găsi în sistemul de gândiri a teoriei utilitariste.

7. In sfârşit, încă o obiecţie, cu care se ocupă JOHN STUART MILL, o amintesc mai mult pentru că ne pregăteşte la o nouă serie de chestii şi cercetări.

Utilitarismul vorbeşte de fericire. Fericirea, însă, nu se poate atinge, sub nici o formă. A o pune ca ţintă, e a da vieţii o ţintă inaccesibilă, deci neraţională.

Lăsăm deocamdată nehotărâtă chestia, dacă e vorba de fericirea unui individ sau de a societăţii. Fie una, fie alta, fericirea, ca ţintă, are acelaş mare neajuns: nu se poate realiza.

Mill observă că, cel puţin sub o formă, tot se poate spune că ne apropiem de fericire: evitarea sau îndulcirea nenorocirii. Şi lămureşte, apoi, că „fericirea de care se poate vorbi, nu întemeiază o existenţă de extaz, ci o existenţă făcută din nemulţumiri mai puţine şi trecătoare, din plăceri numeroase şi variate, cu o predominare a activului asupra pasivului, o existenţă aşezată pe principiul că nu trebue să ceri vieţii mai mult decât poate da".

Inaintând în determinări positive şi practice, Mill indică şi unele din căile fericirii. „Elemen-

tele principale și constitutive ale unei vieți fericite par a fi în număr de două: liniștea și mișcarea. Cu multă liniște și puține plăceri multă lume se află mulțumită. Cu multă mișcare, alții se împacă cu multe suferințe".

In desvoltarea acestei teze, el mai adaogă între cauzele de fericire: simpatia omenească, restrângerea egoismului și lărgirea culturei intelectuale.

Indreptarea atenției asupra condițiilor de fericire ne întoarce către o chestie pe care o reluăm, spre a limpezi unele din noțiunile întrebuințate, și spre a culege, eventual, informații și concluzii privitoare la calculul, pe cât posibil, al fericirii, în cumpăna stărilor de conștiință afective.

In mod firesc în cercetarea acestor idei, se atinge chestia amintită înainte despre *summum bonum*.

CAP. III

Lămuriri şi precizări

Noţiunile „bun", „bine", „summum bonum", „bunul suprem", „binele suprem".

I

Reluăm, pentru unitatea sistematizării, determinarea noţiunilor întrebuinţate până aci, de *bun* şi *bine*, spre a duce analiza mai departe la precizarea unor idei ce stau în legătură cu ele.

1. S'a găsit că totdauna acele lucruri sau fiinţe se numesc *bune*, cari, direct sau indirect, depărtează de noi sau împuţinează o neplăcere, o durere; sau acelea cari ne produc ori ne măresc o plăcere. Iar, în caz contrar, lucrurile se numesc *rele*.

Pentru ca un lucru să-şi atragă deci, epitetul de *bun*, trebue să fie pus în raport direct ori indirect cu o fiinţă organizată şi simţitoare şi să deştepte într'însa un simţimânt favorabil.

Noţiunea de „bun" este dar *relativă*, coprinsul ei se determină numai după punerea în rela-

ţiune a unui obiect cu un subiect, şi variază după natura subiectului.

In rezumat, un lucru e „bun" pentru că este *cauza directă ori indirectă a unor stări sufleteşti de mulţumire ori de plăcere într'o conştiinţă dată, pentru care el este bun.*

Lucrurile însă au efecte adesea amestecate, şi bune şi rele. Pentru a determina deci gradul lor de valoare *hedonică* va trebui să se facă un calcul, să se vadă dacă suma efectelor plăcute întrece suma efectelor neplăcute, sau invers; şi atunci acel lucru va fi numit cu drept cuvânt *bun,* care nu va produce un bine numai în aparenţă şi trecător, ci un bine real şi durabil; adică acela, la care se va dovedi *un excedent de plăcere asupra durerii.* Iar lucrul va fi *rău* atunci, când se va dovedi, prin calcul mai întins, că el produce în definitiv *un excedent de durere asupra plăcerii.*

Gradele bunătăţii sau valorii lucrului se vor determina după gradul acelui excedent. Dacă „bun" este acela, la care se află un excedent de plăcere asupra durerii, „mai bun" va fi acela, la care acel excedent va fi „mai mare"; „cel mai mare bun" va fi acela, la care *excedentul va fi cel mai mare.* Positivul, comparativul şi superlativul se determină după mărimea excedentului.

Cel mai mare bun, „bunul suprem", *summum bonum,* ar fi dar aceia-ce ar produce în o conştiinţă cel mai mare excedent de stări sufleteşti plăcute asupra celor neplăcute. Dar cel mai mare excedent posibil de mulţumire sau plăcere asupra durerii sau nemulţumirii se chiamă, în alţi termeni, *cea mai mare fericire posibilă,* care este *binele suprem.* Prin urmare, *bunul suprem este*

cauza care produce binele suprem, adică cel mai înalt grad de fericire adevărată; răul suprem, cel care produce starea contrară.

Cum am observat mai sus, atât limbile clasice cât şi limbile moderne culte nu au termeni deosebiţi pentru a însemna cele două părţi distincte ale noţiunii *summum bonum*, partea obiectivă, externă, şi partea subiectivă, psihologică, sau mai scurt, *cauza* şi *efectul*. „Le bien suprême" „das höchste Gut", „highst or ultimate good", însemnează atât aceea ce produce starea sufletească dorită, cât şi această stare însăşi, atât *bunul* cât şi *binele* suprem.

Limba românească distinge, din capul locului, prin doi termeni deosebiţi, această dublă semnificare implicată în *bonum*, „Bine" se întrebuinţează în genere pentru starea psihologică plăcută, efectul subiectiv al unei cause din afară; „mi-e bine", „ceva face bine", etc. „Bun", „bunuri": mai mult pentru obiectul sau cauza externă. care produce acest efect.

Nu găsim aceiaşi deosebire lexicală pentru cele două înţelesuri corespunzătoare implicate în termenul *rău*.

Din lipsa termenilor speciali pentru *bun* şi pentru *bine*, au durat neînţelegeri între filosofi cari, la întrebarea: în ce constă *summum bonum*? răspundeau, unii gândindu-se la causă, (la „bun") că el constă în virtute, în avere, amici, putere, poziţiune socială, etc.; alţii, gândindu-se la efect, (la „bine"), spuneau că el constă în plăceri, fericire, linişte, în lipsa de dureri, indiferenţă absolută. Răspunsurile deosebite se dedeau adesea la două întrebări deosebite, formulate la fel, dar cu alt înţeles.

2. Două teorii privitoare la *summum bonum* merită, mai ales, să ne atragă atenţia: una care pune *summum bonum* în fericire, cealaltă în acţiune şi îndeplinirea funcţiunilor vitale, cari constituesc sistemul tendinţelor şi al voinţei.

Prima, evident, se referă la *binele* suprem subiectiv. A doa, la *bunul* suprem, care îl produce.

Se deschide, din alt punct de vedere, antagonismul teoretic între hedonism şi energism.

Numai că, de astă-dată, drept vorbind discuţia dintre ele se dă pe două chestii deosebite. Hedonismul poate ceda şi cădea de acord, admiţând, la urma urmelor, cu energismul că *summum bonum*, în înţeles de *bun* suprem, este descărcarea energiilor inerente formelor ideale ale vieţii; dar menţinându-se teza că aceasta constitue un *bun* suprem pentru că realizează celalt *summum bonum* intern, *binele* suprem, fericirea.

Pacea şi înţelegerea ar fi desăvârşite, dacă şi energismul ar fi de aceeaşi părere, şi ar primi cele două accepţiuni ale lui *summum bonum*. Dar afirmaţia acestei teorii este exclusivistă.

Nu ca o condiţie a altui *bonum*, care, în definitiv, ar rămânea să fie considerat ca adevăratul bun sau bine suprem, ci ca ultimul *bonum*, căutat pentru sine însuşi, trebue privită desfăşurarea energistică a vieţii. Aceasta este *bunul* sau *binele* în sine, indiferent dacă produce sau nu plăcere. Astfel se exprimă energismul reprezentat de Paulsen, şi care nu seamănă cu ideia lui Aristotel, dela care a fost adoptat. Aristotel spunea că una din cauzele plăcerii este îndeplinirea normală şi raţională a funcţiunilor vieţii. Pe când energismul aristotelic cade în perfect acord cu interpretarea hedonistă a lui *summum bonum*, aceea

a lui Paulsen este ireconciabil. S'au discutat aiurea argumentele aduse de acest filosof în contra hedonismului.

3. Intr'un sens, are precădere „bunul suprem" şi trebue să se pună accentul gândirii asupra lui. Anume, el este asupra căruia se îndreptează forţele active ale omului, în desfăşurarea energiilor voinţei. E natural ca producerea cauzei să preceadă pe aceea a efectului, sau realizarea mijlocului pe aceea a scopului. Se poate chiar, prin o iluzie de asociaţie eliptică, să se uite scopul şi să se pară că se caută mijlocul pentru el însuşi, ca scop în sine O anumită activitate şi cheltuială de energie, în îndeplinirea unei funcţiuni biopsihologice, a fost însoţită dela început şi urmată regulat de o stare de conştiinţă plăcută, ca semn al îndeplinirii unor condiţii şi legi ale vieţii; şi organismul psiho-fiziologic a căutat-o, în mod firesc, în virtutea mecanismului unor asociaţii stabilite şi prestabilite. Nu e nici-o mirare că sufletul se simte gravitând, şi observaţia internă îl găseşte îndreptat, uneori chiar conştient, către îndeplinirea acestor consumări de energie.

In ordinea succesiunii fenomenelor, se poate chiar susţine, prin o cugetare contrasă cu elemente sub-înţelese, că obiectivul de fapt al voinţei, aceea-ce se urmăreşte să se îndeplinească, este aceea ce produce binele intern. Astfel, spre a constata fenomenul într'un exemplu familiar şi simplu, când mănâncă, omul urmăreşte îndeplinirea actelor menite a-i potoli foamea. Plăcerea urmează, ca rezultat ulterior.

Din acest punct de vedere, firește, nu e nici un inconvenient teoretic a spune că *summum bo-*

num constă din îndeplinirea unor anumite funcţiuni şi forme de vieaţă. Şi, în practică, e o indicaţie de orientare uşoară şi lămurită.

Altă importanţă iea însă chestia, când se priveşte sub prisma unui ideal de vieaţă, când se caută răspuns la întrebarea: care este sau trebue să fie scopul ultim al întregei activităţi omeneşti, nu în înţelesul ce a putut să-l aibă întrebarea în legătură cu fixarea criteriului, cu care ne ocupăm încă, ci în sensul: ce rezultat ultim trebue să cauţi a realiza şi să speri a realiza, prin acţiunile tale, ca să poţi zice că ţi-ai atins idealul vieţii?

Chestiunea ne-o rezervăm pentru mai târziu; ea iese din cadrul ideilor, al căror şir şi raport voim să-l stabilim acum.

II

Gradaţia plăcerilor. — Bun şi bine pentru individ şi pentru societate.

1. S'a vorbit de atâtea ori de variaţiunea plăcerilor după calitate şi însemnătate. Când s'a ridicat obiecţia superficială în contra elementului hedonic în etică, considerându-l ca ceva josnic, s'a spus că nu e vorba de plăcerile de jos ale naturei omeneşti, că şi împlinirea datoriei e o plăcere, că sunt plăceri superioare, pe cari nu le poate refuza, ba pe cari le recomandă cu insistenţă puritanismul cel mai riguros al vieţii morale.

O gradaţie a plăcerilor, mai mult din punct de vedere psihologic, a încercat-o JEREMIE BENTHAM, arătând condiţiile ce îndeplinesc aceste stări afective când sunt considerate mai bune sau mai preţioase între ele. Principiul pus de el pentru

stabilirea unei ierarhii, unei scări a valorilor relative, atât a plăcerilor cât şi a durerilor, e de natură biologică. Din el se pot trage, în mod evident, concluzii privitoare la valorificarea etică.

Condiţiile de îndeplinit, puse ca *test* la compararea şi gradarea plăcerilor, sunt, după Bentham, următoarele:

Intensitatea, durata, fertilitatea, puritatea, extensiunea.

Cu cât o plăcere îndeplineşte mai multe din aceste condiţiuni, cu atât e mai superioară; iar o durere e cu atât mai deprimantă.

Un sentiment are o valoare cu atât mai mare pentru viaţă:

1) Cu cât este mai viu, mai puternic, mai adânc sau mai intens, în momentul producţiunii sale.

2) Cu cât ocupă mai mult timp conştiinţa, fie sub forma primitivă de presentaţie, fie în cea derivată de reprezentare, când adică se poate *memora* mai bine şi *reproduce* mai uşor în minte. Prin aceasta el se poate gusta mai mult timp, influenţează gândirile, pornirile şi actele noastre. Persistenţa în conştiinţă constitue condiţia de *durată* a fenomenului psihic.

3) Cu cât e mai *fertil* în alte stări afective similare, cu cât decurg din el mai multe satisfacţii, dacă e plăcere; nemulţumiri, dacă e durere.

4) Cu cât e mai *pur*, în sensul că e mai ferit de urmări contrare, durere, desgust, saţietate, în cazul când e vorba de plăcere.

5) Cu cât se poate *extinde* la mai multe persoane, adică e mai *sociabil*, mai puţin individualizat, se poate comunica mai multor suflete, fără a scădea.

Dacă plăcerile intelectuale, estetice, morale; dacă iubirea bazată pe calităţi sufleteşti; dacă amiciţia, se numesc plăceri mai înalte decât cele sensuale, decât iubirea bazată pe calităţi şi satisfacţii fizice, cauza este că cele d'întâiu îndeplinesc mai bine condiţiile bio-psihologice spuse decât cele din urmă.

Să se compare, bunioară, plăcerea *lecturei* sau a îndeletnicirilor estetice, în genere, cu plăcerea *mâncării*.

Din punctul de vedere al *intensităţii*, să zicem că ar putea fi egale: *tăria* plăcerii ce are un om flămând, când mănâncă o bucată de pâne şi o friptură, se poate pune alături cu aceia a unui învăţăt care urmăreşte, în o carte, lectura unei descoperiri ştiinţifice, de care se interesează. Despre o *superioritate* a gradului *de intensitate* a plăcerilor sensuale asupra celor intelectuale, morale, estetice, nu poate fi vorba când ne amintim nu numai efectele acestora asupra oamenilor mari, de cari vorbeşte istoria (*Arhimede*, *Newton*, etc.), dar în genere asupra omului mijlociu. O veste bună, o vorbă de laudă, ezaltează, dă entusiasmul, împinge pe om la întreprinderi îndrăzneţe, eroice, de un devotament une ori chiar mortal. *La joie fait peur.* O reprimandă aspră în public, făcută unui om simţitor şi onorabil, poate să-i răpească, la minut, dacă nu chiar viaţa, dar sănătatea, integritatea facultăţilor. Un spectacol teatral provoacă sentimente puternice cari împing la acţiuni inconştiente, involuntare; provoacă lacrimi, strigăte. Câţi lectori nu străpung de necaz ochii portretului vre-unui personaj nesimpatic din romanele ilustrate!

Dar pentru a compara şi mai lămurit forţa re-

lativă a celor două categorii de sentimente, să ni le închipuim în conflict, luptând în acelaş timp în conştiinţă. Şi să nu luăm numai decât exemple extreme de asceţi, cari, pentru plăcerea d'a urma unei porunci religioase, jertfiau plăcerile imperioase ale simţurilor. Copiii de câte-ori nu renunţă la plăcerea ce le-ar face mâncarea unui măr frumos, fie pentru a-l păstra de frumuseţe, fie pentru a mulţumi dorinţa părinţilor! Şi nu sunt rare de fel cazurile, când cine-va uită de masă, fiind sedus de farmecul unei cărţi sau unei convorbiri, şi nu iea seama la delicioasele alimente ce se succed sub ochii lui, ascultând la o convorbire interesantă sau urmărind în mintea sa o amintire plăcută.

Dar comparaţia din celelalte puncte de vedere arată şi mai lămurit superioritatea plăcerilor intelectuale asupra celor sensuale. Fără a inzista mai mult, e destul să le pună fiecare alături în conştiinţă şi să cerceteze, prin analiză internă:

Cari din cele două categorii de plăceri e mai durabilă, se memorează şi se reproduce mai cu înlesnire?

Cari sunt urmările hedonice ale plăcerii provenite din lectura unei cărţi interesante şi acelea provenite din o mâncare copioasă?

Cari din cele două categorii de plăceri sunt isvor mai curat de alte noui plăceri, fără amestec de turburări sufleteşti sau corporale, fără amestec de dureri?

Cari sunt mai sociabile şi mai puţin egoiste: plăcerile sensuale sau cele intelectuale? Cele produse de un ospăţ bogat, sau cele produse de o operă de artă?

Rezultatul analizei va justifica obişnuita aşe-

zare a plăcerilor morale, estetice, intelectuale în categoria sentimentelor superioare, şi recomandarea lor de toţi aceia cari au cunoscut înţelepciunea vieţii.

De oare-ce binele suprem sau fericirea e compusă din elemente hedonice, ea se va constitui mai cu seamă din acele plăceri, cari stau mai sus în scara valorilor relative. Pentru producerea acestora se vor alege mijloacele, adică „bunurile", corespunzătoare, precum: activitatea intelectuală, estetică, morală, în diferitele lor categorii.

E rar ca aceste bunuri să fie cauze *absolut curate* din punctul de vedere hedonic; omul trebue să calculeze aproximativ urmările plăcute şi neplăcute şi să aleagă acea linie de purtare, din care ar ieşi un excedent de plăcere asupra durerii.

Spre acest scop, ar trebui să aibă în vedere nu numai momentul prezent, ci viaţa întreagă. N'ar trebui să se stea la îndoială a renunţa la o plăcere, când după ea ar fi să urmeze, în mod sigur, o durere mai costisitoare, sau când ar fi să se priveze mai târziu de plăceri mai însemnate, mai durabile şi mai curate.

De asemenea, n'ar trebui să stea cine-va la îndoială a lăsa să se producă o durere, când după dânsa ar fi să urmeze o plăcere puternică sau când se vor înlătura dureri mai grele; căci calculul fericirii trebue să se raporteze la un câmp mai larg din viaţă, la un orizont mai întins, iar nu să se mărginească la un singur punct, numai la prezent sau numai la o parte mică din întreaga durată a existenţei. Calculul va fi cu atât mai puţin greşit, cu cât se va face pe baza mai multor date. Altfel, dacă nu ne privim cu mintea în

viitor şi nu introducem în socoteala noastră durerile şi plăcerile ce au să vină, putem prea lesne, pentru o înşelătoare atracţie a momentului de faţă, pentru „egoismul prezentului", să perdem, dacă nu toată, cea mai mare parte din fericirea noastră pământească; sau de frica unei dureri momentane, să atragem asupra noastră amărăciunile incalculabile ale viitorului.

Din determinarea celui mai mare bun şi bine pentru individ, se înţelege modul cum se va determina şi aceia-ce se va numi: cel mai mare bun şi bine pentru societate.

Pentru *Etică*, acest din urmă *bonum* este cel adevărat. *Bunul moral* va fi dar acea causă obiectivă care produce fericirea universală sau *binele moral*.

Noţiunea *bun*, din punct de vedere etic, este mai restrânsă decât din cea psihologică. Aceasta are o sferă mai largă: coprinde în sine ori ce cauză de plăcere pentru o conştiinţă oare-care. Bunul *etic* îşi reduce sfera numai la acele cauze cari produc *totalităţii* o plăcere, o stare de conştiinţă mulţumită sau cel puţin *majorităţii*, nu însă numai unui singur individ sau minorităţii, în opunere cu cea dintâiu.

Ceea-ce s'a zis despre calculul fericirii noastre individuale, se aplică şi la calculul fericirii universale, obiectul special al ştiinţei şi conştiinţei morale. După-cum trebue să avem viaţa noastră întreagă înaintea spiritului, de asemenea trebue, în reflexiunile şi aprecierile morale, să ne gândim la *quantum* de fericire *generală*, la aceia-ce constitue conservarea şi buna stare psihofisică a *celor mai mulţi*, a *tuturor*, iar nu a unui mic grup de indivizi.

2. In mod firesc ni se duce mintea la valorificarea, pentru vieaţa şi conştiinţa *publică*, a mulţumirilor, după scara valorilor stabilită de BENTHAM în ierarhia plăcerilor.

O societate are o vieaţă sufletească cu atât mai superioară, şi gradul ei de fericire e cu atât mai înalt şi mai curat, cu cât se menţine în stera sentimentelor superioare; cu cât trăesc în conştiinţa ei mai vii noţiunile de bine şi dreptate, de solidaritate şi de frăţie omenească; cu cât e mai sensibilă la farmecul frumosului, mai doritoare de adevăr şi de lumină; cu cât vibrează în ea tremurul aspiraţiilor către ceva mai presus de coprinsul priceperii obişnuite a minţi; cu cât morala, arta, ştiinţa, religia o ridică în regiunile de vieaţă ale umanităţii adevărate, ale umanităţii în care trăsăturile caracteristice immanente ale geniului omenesc şi-au găsit puterea de manifestare şi desvoltare, în forma lor tipică, sădită în natura specific omenească.

Plăcerile provenite din satisfacerea trebuinţelor sensuale şi instinctelor sunt accesibile şi animalelor. Plăcerile sublime ale conştiinţei morale, deliciul artei, extazul credinţei, seninătatea adâncimilor ştiinţei, sunt rezervate fiinţei omeneşti, în sfera desvoltării ei specific umane.

Civilizaţia, care se concentrează cu predilecţie asupra perfecţionării şi înmulţirii mijloacelor de mulţumire a vieţii fizice, cedează poate prea mult gravitaţiei atavice a părţii animalice din om, mai ales când aprecierea şi folosirea funcţiunilor sufleteşti superioare ale conştiinţei, ale frumosului, ale ştiinţei şi religiei sunt lăsate mai în umbră şi pe al doilea plan.

Ce valoare are toată technica şi toată hrmia

industrială, destinate sporirii confortului fizic, dacă simpatia omenească scade, în loc să se ridice la înălțimea ei de suverană, spre a dicta direcția întrebuințării lor, și dacă la un moment dat, ingenioasele aplicații practice ale științei se pot preface în otrăvuri și în arme diabolice de distrugere a omenirii ?

Este o gradație a bunurilor sociale, ca și a celor individuale.

Cele mai înalte rămân, și în sfera vieții colective, tot bunurile morale ; iar celelalte, sfârșind cu bunurile materiale, își ieau valoarea în măsura în care servesc scopurile celor dintâiu.

In ordine de merit și de contingent hodonic, *după* mulțumirile și însușirile morale, și după cele religioase, vin mai întâiu, păstrându-și rândul, plăcerile și binele ce-l produc arta și știința și apoi acele datorite îndeletnicirilor practice ale vieții și bunurilor materiale de tot felul.

Uitându-se de această ierarhie a valorilor și trecându-se uneori peste *prima* condiție a meritului real, se măsoară civilizația unui popor după arta lui, după știința lui, după bogatele lui cuceriri technice, după industria și comerțul lui, după confortul și luxul izbitor al vieții lui.

Criteriul poate fi just numai în cazul când se presupune dovedită existența primelor însușiri superioare de caldă umanitate sinceră și de fină religiositate, adâncite ca un *habitus* sufletesc în caracterul poporului.

Fără această supoziție, aprecierea sună falș și ciudat.

Dreapta judecată și bunul simț normal nu zice de un om—sau de un popor : e adevărat că e

un om de nimic, e mincinos, intrigant, te înşeală, e arţăgos, totdauna gata pe gâlceavă şi pe bătae, cam beţiv şi pungaş, un ticălos, fără suflet şi fără omenie, un criminal. Dar ce are a face? E bun muzicant, cântă bine din vioară, are voce frumoasă; ori pictează de minune; or vorbeşte admirabil; sau are talent de scriitor; face poezii superbe. Şi, pentru aceste daruri estetice, să i se treacă totul cu vederea, ca şi cum s'ar cuveni să fie cum este şi să facă ce face.

Nu; ci din contră, inversând ordinea judecăţii, zice: o fi poet bun, orator mare, pictor genial, o fi cântând frumos, o fi având stil puternic şi original de scriitor, dar e o canalie, şi nu vreau să am a face cu el; or e un hoţ şi un criminal, şi trebue dat pe mâna justiţiei sociale.

Cine apoi e aşa de nătâng în judecata lui despre oameni, încât să zică: cutare e un spion, un om lipsit de caracter; ii faci bine, şi-ţi întoarce binele cu rău; ii încredinţezi inima, şi te trădează; pervers şi invidios, te sapă şi te loveşte când cu gândul nu gândeşti şi când ţi-ai pus mai multă credinţă în el. Dar ce are a face? E om învăţat, are bibliotecă bogată, ştie multe şi de toate, cerul şi pământul le cunoaşte pe degete. E ştiinţa personificată.

Şi încă şi mai evidentă este ne-însemnătatea bunurilor materiale faţă cu cele de merit moral.

Se condamnă pe sine însuşi, cine rămâne uimit de admiraţie şi se închină înaintea unui om pentru că e îmbrăcat bine, cu toate că e o secătură; are automobil, deşi e pungaş — şi poate tocmai din cauza aceasta îl are; locueşte într'un palat, dar e un contrabandist sau un falit fraudulos. Cine poate fi lipsit în aşa grad de simţul

demnităţii şi al discernământului, ca să se gudure pe lângă un excroc bogat, să-i caute favoarea şi să se laude cu prietenia lui? Doar unul de aceeaşi degenerare de suflet, ca şi eroul pe care îl proslăveşte.

BOILEAU zicea:

Un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire.

Să se traducă cuvântul *sot* cu netrebnic, şi adevărul rămâne întreg, cu singura modificare pe care o are, câteodată, raportul dela virtual la actual.

Mutatis mutandis, ce s'a spus despre aprecierea indivizilor, se poate spune şi despre aceea a naţiunilor. Valoarea lor reală o constitue felul bunurilor către care gravitează conştiinţa lor. Vieaţa lor stă la înălţimea treptelor de noblete a elementelor hedonice cari le cârmuesc voinţa. Un paralelism între sensualismul asiatic şi echilibrul estetic al sufletului grec, în antichitate; între materialismul german şi aspiraţiile ideale ale sufletului occidental, exprimate în *liberté, egalité, fraternité,* în timpurile moderne; iar pe de altă parte, între aceste două epoce şi avântul mistic supra-naturalist al creştinismului, ar constitui, din acest punct de vedere, un studiu interesant şi instructiv.

După discutarea obiecţiilor aduse concepţiei utilitariste şi după lămurirea câtor-va noţiuni coprinse în desvoltarea ei, înainte de a trece la expunerea altor teorii asupra criteriului, dăm aci câte-va notiţe bibliografice asupra chestiunilor tratate.

Deosebit de operele citate ale lui David Hume,

Jeremie Bentham, John Stuart Mill, Sidgwick şi Herbert Spencer, de consultat capitolele respective din:

Sistemul de Etică al lui Fr. Paulsen.

Filosofia Morală a lui G. de Gizycki

Şi operele:

Leslie Stephen: „The English Utilitarians" (1900).

M. Guyau: „La Morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution. (Bibliothèque de Philos. contemp.)"

J. Finot: „Progrès et Bonheur".

H. Spencer: „La Morale des differents peuples".

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAP. IV

Teoria autoritarismului

1. Dacă primul răspuns la întrebarea criteriului, dacă prima teorie despre ce este binele şi dreptul şi despre semnul după care se cunoaşte această însuşire a lucrurilor, a fost, în expunerea noastră, aceea a utilitarismului, rândul ei, din punctul de vedere istoric, nu este acesta; înaintea utilitarismului, s'au prezintat alte păreri. Ni s'a părut, însă, ca fond ştiinţific de doctrină morală, că această teorie poate da un răspuns lămuritor şi solid şi poate servi de orientare consecventă în complexitatea chestiunilor privitoare la criteriul moral.

In mai toate celelalte teorii se află un miez de adevăr valabil în ştiinţă. Expunându-le, gândul nostru este a releva ceea-ce se găseşte temeinic în ele. Criticându-le, nu înţelegem deloc a distruge, fără a pune nimic în loc. „Critica" nu însemnează numai decât desconsiderare, însemnează discernere şi alegere, pe baza unui „criteriu". Se va respinge aceea ce nu corespunde adevărului obiectiv; se va păstra aceea ce cade de acord cu el sau ceea-ce se poate privi prin concepţia etică

admisă. Se va învedera, astfel, că toate celelalte teorii, analizate, ne înfăţişează o bază sau o construcţie slabă; aprofundate mai mult, însă, până în fundamentele cele mai necesare ale înţelegerii —şi mai ales ale *sub-înţelegerii lor*,—în toate se descoperă un sens—unul şi acelaş—care se găseşte formulat făţiş de teoria utilitaristă.

Asta sugerează, din punct de vedere practic, încrederea în or-ce teorie morală. E superficial pentru inteligenţă şi dăunător pentru voinţă, a trage, din diversitatea formulărilor teoretice asupra criteriului, concluzia că nu există nici-o teorie acceptabilă, că toate sunt falşe, că una distruge pe cealaltă, că nu se poate clădi un sistem de morală. Ca reacţie în contra acestei negaţii, şi exagerând puţin nota contrazicerii, ca în orce reacţie, s'ar putea susţine că toate teoriile morale sunt bune. Or-care din ele, luate de călăuză, cunoaşte drumul, te duce la ţintă. Nu se deosebesc decât în îmbrăcămintea limbajului. Sunt, fireşte, de exceptat cele cari nu admit valoarea vieţii, sau cari declară dela început că nu cunosc calea—pesimismul şi scepticismul; precum şi aiurările acelor inteligenţe rătăcite, cari şterg cu buretele toate însemnările de drum ale experienţei genului omenesc, ale bunului simţ şi ale raţiunii, şi vor s'o iea peste câmpi, peste stânci şi prăpăstii, fascinaţi de o iluzie, spre ţinte necunoscute. Revoluţionarismul.

Toate celelalte teorii, pe o rază mai întinsă sau mai îngustă, te pot orienta în labirintul vieţii, în harta drepturilor şi a datoriilor omeneşti.

Toată deosebirea stă în temeiul teoretic al afirmaţiilor lor, în raţiunea lor filosofică.

Aci lucrează şi adânceşte reflexiunea ştiinţifică,

să găsească o bază de adevăr mai solid. Şi, după convingerea noastră, nu este exclusă o interpretare a consideraţiilor fundamentale propuse de toate celelalte teorii, în aşa fel, încât să reiasă din toate o unitate de gândire, implicită şi subînţeleasă, cu necesitatea unei axiome etice.

Aceasta nu se chiamă eclecticism. Metoda nu constă în aglomerarea diverselor doctrine, la un loc, într'un tot anorganic; ci în adâncirea lor critică, pentru extragerea fondului comun de cugetare, şi în asimilarea concepţiilor lor în sistemul unitar al unei doctrine morale.

Acestor operaţii logice vom supune teoriile asupra criteriului, anunţate la început, începând cu *autoritarismul.*

2. Norma, după care se judecă faptele, trebue să se găsească determinată şi fixată de puterea unui spirit suveran, zice teoria morală a autorităţii. Fie acel spirit legiuitor întrupat în unul sau mai mulţi oameni, fie el o fiinţă supra-omenească, rolul său moral este de a crea dreptul, d'a arăta şi impune *ce trebue* să se facă, d'a arăta şi interzice *ce nu trebue* să se facă.

Astfel criteriul binelui s'ar găsi, după această teorie, în voinţa, în comanda cui-va, în afară de persoana sau de persoanele ce trebue să joace rolul de agent moral.

Teoria autorităţii umane e *civilă* sau *legală* şi *socială*, după felul autorităţii dela care decurge criteriul.

Prima e concretizată în legile statului, făcute de un corp representativ, sau de un singur om, monarch a-tot-puternic. Cea de a doua vine dela societatea liberă, deosebită de organismul statu-

lui, şi care îşi exprimă legile în obiceiuri, tradiţii, opiniune publică.

Ne dă oare această teorie un criteriu admisibil şi consecuent?

Să zicem că un despot sau un corp legiuitor hotărăşte ceva, face o lege. Este oare acea lege, acea hotărâre *bună în ori-ce caz*, prin însuşi faptul că e lege, că e hotărârea unei autorităţi? Au fost morale, fără escepţie, toate legile şi poruncile câte s'au dat diferitelor societăţi omeneşti, numai prin faptul că au fost voite şi hotărâte de un despot sau de un corp legiuitor? N'au existat de fapt şi legi rele, pe cari progresul social le-a înlăturat? şi hotărâri nedrepte, cari au revoltat natura morală a omului? După care normă, după care semn stabilim această deosebire incontestabilă între ele? Teoria autorităţii nu poate răspunde; ea şterge în definitiv ori-ce deosebire raţională şi reală dintre bine şi rău.

In ce priveşte *legile nescrise*, dar impuse de societate sub formă de moravuri, credinţe, tradiţii, convenienţe, opiniune pnblică, etc., sunt acestea *totdauna* drepte şi sfinte, în mod ne-îndoios? Nu domnesc pe alocurea şi prejudiţii, nu numai inutile dar chiar vătămătoare? Are societatea oare *în totdauna* dreptate în hotărârile sale? Când ştim că un Socrate a fost otrăvit, un Crist crucificat, un Huss ars de viu, putem considera ca *ultim criteriu* al dreptăţii, voinţele obştei?

Mai pre sus de ele şi de morala curentă a unei societăţi, într'un timp dat, stă morala ideală, de care tinde a se apropia treptat omenirea, în continua sa propăşire culturală.

3. Această teorie nu numai că nu ne dă un

răspuns satisfăcător, dar încă, analizată mai de aproape, ea se reduce la un scepticism moral deghizat. Scepticismul propriu zis era mai franc; ne spunea pe față că nu există și nu se poate cunoaște criteriul moral; că faptele omului sunt indiferente, din punct de vedere etic.

Aceiași credință, sau mai bine necredință morală, se află implicată și în autoritarism. De aceia, uneori aceste două teorii se găsesc susținute de unul și același spirit: probă B. PASCAL, din care citând formulările scepticismului, expunem în același timp și concepția autoritarismului.

„Desigur, nu știe omul ce este justiția; dacă ar cunoaște-o, n'ar fi stabilit această maximă, cea mai generală din toate câte se găsesc la oameni: că fie-care să se iea după obiceiurile țărei sale..."— „Din cauza acestei confuziuni, rezultă că unul zice că esența justiției este autoritatea legislatorului; altul, voința suveranului; altul, obiceiurile actuale, ceea-ce e mai sigur. Nimic, după rațiunea curată, nu e just prin sine; totul se răstoarnă cu timpul". „Obiceiul face singur dreptatea, pentru singurul cuvânt că este acceptat". „Justiția este ceea-ce s'a stabilit; și deci toate legile noastre stabilite, vor fi necesar considerate ca juste, fără a fi examinate, pentru cuvântul că sunt stabilite".

Iată autoritarismul legal și social formulat în toată cruditatea lui.

Ceea-ce decide, despre valoarea morală a lucrurilor este conformitatea sau neconformitatea lor cu legile și obiceiurile țărei, cu ordinul suveranului. Acestea trebuesc respectate nu pentru-că sunt juste,—căci nu știm despre justul în sine nimic,—ci pentru-că sunt obiceiurile, legile

şi tradiţiile ţării, sau ordinele suveranului. Nu justiţia ar fi raţiunea de a fi a acestora, ci, din contră, faptul existenţei lor ar fi constituind justiţia însăşi. Alt-ceva mai presus de ele n'ar fi existând, ca să le judece. Ele ar fi formând instanţa morală cea mai înaltă, criteriul suprem.

Aceiaşi gândire o găsim la filosoful TH. HOBBES, după care dreptul e ceva convenţional, resultatul unei învoeli, unui contract între oameni. „Mai înainte de a se face un contract, zice el, nici un drept nu e definit nimănui, şi ori-ce om are drept la ori-ce lucru, prin urmare *nici o acţiune nu poate fi injustă.* Dar dacă există un contract, atunci e *injust* a-l călca şi singura definiţie a *injustului* este *faptul de a nu se conforma unui contract.* Tot ce nu e injust, e *just.* Prin urmare, mai înainte de a întrebuinţa cuvintele de drept şi nedrept trebue să existe o putere *coercitivă*, spre a constrânge pe toţi oamenii să-şi observe contractele prin *frica* de vre-o pedeapsă mai simţitoare decât profitul pe care l-ar spera din violarea contractului“ [1]).

Odată cu necredinţa în natura morală intrinsecă a faptelor omeneşti, adică în urmările lor naturale bune sau rele pentru societate, se găseşte în teoria autoritarismului şi necredinţa în legea universală a cauzalităţii cu privire la domeniul etico-social.

Fără recomandarea sau prohibiţiea din partea unei autorităţi, actele omului n'ar avea nici un fel de efect anumit asupra semenilor săi. Oare fal-

1) *Leviathan,* cap. XV.

şificarea vinurilor n'ar fi un rău, decât *pentru că* e interzisă şi *dacă* e interzisă prin lege? Păstrarea miasmelor în jurul locuinţelor ar fi un rău, numai pentru că nu e permisă de poliţia sanitară? Se poate tăgădui faptelor urmările lor firesti asupra mediului social? Nu se observă că *pentru urmările lor* faptele îşi atrag, în mod necesar nu convenţional, epitetul de bune sau rele; şi că, dacă sunt recomandate sau oprite prin legi şi ordine, cauza e felul urmărilor lor firesti, iar nu capriţiul orb al legiuitorului?

De aceea ar trebui revizuită formula autoritarismului, spre a-i da o semnificare raţională şi a o pune în acord cu natura lucrurilor.

4. Acţiunile sunt bune sau rele prin firea lor intrinsecă, independent de părerile noastre despre ele şi independent dacă sunt impuse sau prohibite de o voinţă oare-care.

Nu natura se iea după legile omului, ci legile omului trebue să se iea după natură, ca să fie juste. Aceasta pare a fi înţeles şi au practicat-o în fapt toţi marii legiuitori şi reformatori morali,—fie-care, negreşit, după gradul de prevedere, condiţionat de starea culturală a timpului său. Cele zece porunci, date ca porunci divine, intenţionează a îndemna la acţiuni folositoare societăţii. Inalta maximă a lui Confuciu: „Nu face altuia ce nu vrei să-ţi facă şi ţie altul", şi principiul şi mai nobil al lui Christos: „fă altuia ceea-ce vrei să-ţi facă şi ţie altul", formulează, de asemenea, legile unei activităţi cu urmări bune pentru mediul social.

Nici chiar autoritarismul nu se abate, în fond, dela regula comună a conştiinţei etice, care func-

ţionează fără ştirea şi voia omului, şi se manifestă sub formele cele mai diverse. Când HOBBES pune în ordinele voinţei absolute a cârmuirii, a lui „Leviathan", tot isvorul dreptului, face, în acelaş timp, din această voinţă expresiunea forţei de echilibru social, derivate din concursul tuturor voinţelor individuale egoiste, în vederea posibilităţii vieţii în comun, în vederea existenţei sociale şi a interesului general. Binele tuturor l-a avut ca ţintă contractul încheiat între indivizi pentru instituirea societăţii şi aşezarea în capul ei a unui legiuitor şi cârmuitor, învestit cu puterea de a crea, prin dispoziţiile lui, ce este bine şi ce este drept. Evident, acele legi şi valorificări, emanate dela voinţa ce exprimă intenţiile şi interesele comune, nu pot avea altă raţiune de a fi decât realizarea scopului, în vederea căruia s'a instituit societatea şi guvernământul ei.

Aşa că, în adâncul ultimelor motivări ale criteriului autoritarist, se găsesc consideraţiile binelui şi fericirii tuturor. Sprijinul logic, ascuns în autoritarism, e principiul pe care utilitarismul îl exprimă pe faţă.

CAP. V

Naturalismul etic

A trăi *conform naturei*, iată ce va să zică a duce o vieaţă normală, a te purta bine şi drept, răspunde teoria naturalismului etic.

Era principiul etic al Stoicilor. S'a reluat, sub altă formă şi în altă extensiune, de ROUSSEAU, în cererea lui de „întoarcere la natură". A revenit, cu atâtea înţelesuri deosebite, la scriitori mai noui, cari reclamă, pentru libera desvoltare şi pentru fericirea omului, „drepturile imprescriptibile ale naturei".

O prealabilă precizare a sensului cuvintelor e necesară. Cuvântul „natură", comod în alcătuirea unei fraze sonore, nu are în mintea tuturor acelaş sens.

Ce se înţelege prin *natură?*

Mai multe lucruri.

Se înţelege natura ca *tot*, ca universalitatea legilor constante ce cârmuesc lumea materială şi sufletească.

Se înţelege natura *umană generală*, aceea care şi aşa cum se găseşte la majoritatea oamenilor.

Se înţelege natura *umană primitivă*, cum se

găsea la om înainte de a se fi modificat prin legi şi cultură.

Se înţelege natura *umană individuală*, particulară fie-cărui om în parte.

Teoria vieţei conforme cu natura este de atâtea feluri, câte semnificări deosebite se dau cuvântului „natură".

I

Naturalismul cosmic

1. O primă formă a *naturalismului*, zice: să trăeşti conform scopului ce a urmărit natura în producerea, în crearea ta. Să îndeplineşti rolul tău în univers.

Acest răspuns a dat naştere la nedomiriri legitime. Era natural să-şi pună unii întrebarea: Să trăim conform scopului naturei! Dar are natura scopuri? Ceva mai mult: poate ea să aibă scopuri?

Ce se înţelege prin „scop"? Şi cine poate concepe şi urmări un scop?

Scopuri poate avea, pare-se, numai o fiinţă organizată, conştientă, înzestrată cu simţuri şi cu judecată, o fiinţă care să aibă trebuinţe şi să conceapă mijloace potrivite pentru satisfacerea lor.

In natura fizică, în afară de om şi de alte fiinţe inteligente, nu se văd intenţii, planuri de activitate; se văd numai fenomene cari urmează unele după altele, se văd adică numai cauze şi efecte naturale. Numai când o fiinţă inteligentă *voeşte* un fenomen, când simte nevoe de a-l face să existe, atunci acel fenomen, privit din punctul de vedere al acestei fiinţe intelectuale şi voliţionale, se numeşte un *scop*. Iar ceea ce în natura exterioară juca rolul de cauză, devine *mijloc*.

Pentru a susține dar că natura, în totalitatea ei, are scopuri; că urmărește realizarea unor planuri determinate cu voință, ar trebui, parcă, mai întâiu de toate, să se demonstreze că universul este o ființă cu inteligență, cu simțire, cu trebuințe determinate, cu voință. Dar aceasta este imposibil.

Și s'a adăugat, ca ultimă considerație peremtorie. Știința ne arată că fenomenele sufletești se produc totdauna în ființe cu o organizație fizică anumită, posedând un sistem nervos. Unde este sistemul nervos al naturei, al universului? Cine poate arăta substanța din corpul infinit al totului, unde se elaborează fenomenele psihice de simțire, de inteligență, de voință?

THEODOR FECHNER a respins acest argument, zicând că, dela experiența noastră mărginită despre ființele organizate pământești, n'avem dreptul a conchide că fenomenele sufletești nu s'ar putea produce și în alte condițiuni favorabile decât cele cunoscute de noi până acum. Ce e drept, experiența ne arată că fenomenele psihice au un corespondent material nervos. Dar noi nu cunoaștem toate posibilitățile de combinări creatoare ale naturei. Cel ce tăgăduește naturei un suflet, pentru cuvântul că nu poate găsi măduva spinării or creerul universului, s'ar fi asemănând, după Fechner, tocmai cu acel naiv, care, nevăzând în viața lui alte corpuri luminoase decât lămpi, ar conchide de aici că lumina nu se poate produce decât de corpuri compuse din un fitil îmbibat de o materie incandescentă; de unde ar urma că soarele și cele alte corpuri cerești, luminoase prin ele însele, să nu aibă lumină, pentru-că nu au și nu ni se poate arăta *fitilul* lor.

Argumentul spiritual al lui Fechner nu înaintează mai departe soluțiunea problemei. Chiar de am admite că universul, ca tot, ar putea avea planuri, adică o organizație care să-i permită a avea trebuințe, sentimente, intențiuni, scopuri, tot mai rămâne o dificultate capitală: necesitatea de a ne arăta precis *cari sunt anume acele scopuri ale naturei?*

Cunoașterea precisă a scopurilor, pe cari natura le-ar fi avut în crearea noastră, ne este *absolut trebuincioasă*, nu numai din punctul de vedere teoretic, pentru înțelegerea doctrinei, ci din punctul de vedere practic și imediat, pentru conducerea în viața noastră zilnică — dacă voim să ducem o viață ideală, conform cu scopul naturei.

Suntem noi în stare de a cunoaște scopul naturei?

Cunoaștem noi oare din univers mai mult decât pământul, un punct infinit de mic, față cu totul infinit de mare din care el face parte? Și ne bizuim a vorbi de acest tot, ba încă și de scopurile lui, întemeiați numai pe cunoașterea superficială și incomplectă a acestui colțișor microscopic numit glob pământesc sau fie chiar sistem solar?

Dacă a trăi drept și bine, dacă a duce o vieață ideală, însemnează a trăi conform rolului și scopului urmărit de natură, când ne-a chemat la vieață, poziția noastră e din cele mai desperate.

2. Dar să presupunem că s'ar putea cnnoaște scopul lumii față de noi. Spiritul critic nu capitulează [1]). Doă alternative se pot închipui. Or a-

1) *G. de Gizycki*, Moralphilosophie, cap. Intitulat „Scopul naturei și voința morală", p. 505.

cel scop al naturei este de aşa fel că se realizează dela sine, cu puterea iresistibilă a fatalităţii, şi noi nu suntem în stare deloc să lucrăm în contra lui,—şi atunci ce sens mai are să ne impunem ca o datorie a vieţii îndeplinirea lui, care nu are nevoie de hotărârile şi încordarea voinţei noastre ?

Or scopul naturei e de aşa fel că se poate lucra în contra lui: poţi să te opui or să i te supui, după voe. Şi atunci, se naşte întrebarea: de ce să-ţi încordezi voinţa pentru realizarea lui ? Trebue să te sileşti a-l aduce la îndeplinire cu or-ce preţ şi în or-ce caz ? Dar dacă el ar contrazice, cumva, aspiraţiile noastre cele mai scumpe, dacă ni s-ar părea absurd şi nedrept, n'am căuta să-l zădărnicim ? Nu l-am combate chiar, şi asta cu o putere proporţională cu energia conştiinţei noastre morale ?

Avem în istoria culturei un exemplu de o importanţă covârşitoare. Creştinismul a considerat natura, cu instinctele şi cerinţele ei, ca o ispită rău-făcătoare, şi s'a ridicat în contra ei cu vigoare. Grecii vechi, din contra, în o anumită măsură, dată de raţiune, o considerau bună.

Şi într'un caz şi în altul, atitudinea faţă de natură şi de vieaţa conformă ei a fost călăuzită de un principiu. Natura era combătută, într'un caz, pentru că nimicia speranţele fericirii adevărate, ale fericirii eterne, pentru un moment trecător de mulţumire iluzorie. Era admisă, în celalt caz, condiţionat, pentru-că şi întru cât putea să îndeplinească fericirea, prin raţionala satisfacere a trebuinţelor vieţii.

3. In linia de privire a cugetării moderne, se

pot găsi unele consideraţii, cari ar îngădui să se dea naturalismului cosmologic un înţeles mai puţin vag.

In conceptul evoluţiei universale se poate distinge nuanţa unei idei de finalitate, care poate procura naturalismului puncte de sprijin şi de orientare. Cine zice evoluţie, zice desvoltare. Şi urmărind cu mintea linia formelor luate de univers în desvoltarea lui, nu este o afirmare hazardată a spune că natura pare a se desvolta către un scop, care e vieaţa, cu toate manifestările şi proprietăţile ei.

Şi nu se schimbă nimic din importanţa acestui adevăr, dacă se adaugă că scopurile în natură au o realitate immanentă, că se realizează dela sine, aşa cum grăuntele de grâu realizează în spic formele coprinse în sine, ca nişte scopuri immanente ale evoluţiei sale.

Intre mijloacele de cari se serveşte natura spre a-şi ajunge scopul desvoltării vieţii, este instinctul de conservare şi sunt acele forţe morale, cari derivă dintr'un instinct tot aşa de primitiv, din instinctul de conservare a speţei.

Ca să aibă un sens lămurit şi să răspunză la nedumeriri îndreptăţite, naturalismul cosmologic, părăsind teleologia metafizică, e nevoit să recurgă la datele positive ale ştiinţei despre natură. Cât cunoaştem despre natură, ne permite a afirma că ea îngădue desvoltarea vieţii, prin cauze cari pot fi luate ca mijloace pentru realizarea unui rezultat privit de noi ca scop. *Vieaţa societăţilor* constitue unul din aspectele biologice ale evoluţiei universale; şi, pentru afirmarea şi asigurarea ei, ca mijloc natural se prezintă acţiunile morale, cari au ca tendinţă binele şi fericirea socială.

Naturalismul își traduce astfel teleologismul său cosmic, în ideile termenilor întrebuințați de teoria teleologică a utilitarismului. E singura lui scăpare nu numai de vag, dar de vidul unor afirmații neîntemeiate, cari prezintă caracterul unui capriciu metafizic.

II

Naturalismul umanității „tipice"

Conformitatea cu natura, luată ca totalitate cosmică, acordul vieții individuale cu dispozițiile unui fel de rațiuni universale, cu scopurile ultime ale firii, cerea spiritului să se ridice în regiuni metafizice și să accepte o credință filosofică bazată pe o curată hipoteză.

Restrângându-se sfera noțiunii s'a căutat să se înțeleagă în „conformitatea cu natura", numai natura *omenească*, nu realitatea cosmică infinită.

Desigur, restrângerea s'a operat pe o scară nemăsurabilă. A trece dela infinit la o ființă mărginită, e o săritură enormă. Nu putem cuprinde cu mintea vastitatea realității cosmice, fără sfârșit în timp și spațiu; dar *omul* e aci, lângă noi, în noi. Suntem chiar noi. E destul să ne cunoaștem. Și ne cunoaștem.

E destul să ne cunoaștem, da. Că ne și cunoaștem, însă, nu. E mult de când a cerut omului Socrate: „cunoaște-te pe tine însuți". Și va mai trece, de azi înainte, încă mult, până să se facă lumină deplină în structura și mecanica, în dinamismul biologic al forțelor vieții sufletești.

Totuși, e drept: terenul e mai aproape de noi și mai potrivit capacității noastre de cunoaștere, decât infinitul.

Şi de aceea formula „conformităţii cu natura omenească" se înfăţişează ca mai lămurită. Criteriul pare precizabil, călăuza palpabilă.

Să încercăm a-i descifra înţelesul.

Natura omenească ? De care „natură omenească" e vorba ?

E vorba de natura omului luat individual ?

E vorba de natura tipică a omului luat ca concept general, aşa cum s'ar degaja din omiterea excepţionalului şi particularului, şi din păstrarea notelor *comune ?*

E vorba de natura umană, aşa cum se crede că a putut fi ea înainte de a fi primit modificările influenţelor din afară ale culturei omeneşti ?

Fie-care din aceste idei are un coprins propriu, deosebit.

Să-l precizăm, spre a căuta în el regula vieţii, dacă ne-o poate da.

1. Incepem cu principiul conţinut în conformitatea cu *natura umană tipică.*

Un înţeles coprins în ceea-ce e „tipic", e ceea-ce e *comun.* Acesta exclude excepţionalul. Specific uman ar fi ceea-ce se găseşte la marea mulţime, la marea majoritate.

A trăi conform cu această natură umană, care se găseşte *la majoritatea* oamenilor, ar fi a trăi viaţa normală şi adevărat umană. Către acest prototip abstract de viaţă, extras din diversitatea exemplarelor concrete împrăştiate în lume, şi spre realizarea lui, ar trebui să se tindă, după această formă a teoriei naturaliste.

Idealul ar trebui astfel să se găsească în *tipul omenesc comun,* obicinuit. Tot ce s'ar abate, prin

facultăţile şi manifestările sale, dela această normă a *nivelului comun*, ar trebui, prin urmare, să se considere ca anormal şi rău.

Dar între aceste abateri dela media obştească nu se găsesc numai monstruositătile morale, numai criminalii, ci şi eroii, naturile numite alese, aceia ccri se devotează şi se sacrifică pentru binele societăţii, aceia cari îşi pun viaţa în pericol pentru apărarea adevărului şi a dreptăţii. Şi aceştia sunt dintre cei rari şi puţini.

Un Socrate, un Christ, un Giordano Bruno nu intră în regula comună a oamenilor, nu sunt făcuţi după clişeul ordinar al tipului omenesc; ci s'au înălţat mai presus de nivelul comun prin faptele, prin viaţa şi moartea lor. Sunt oare pentru aceasta răi şi condamnabili? Oamenii, cari formează fala popoarelor şi a omenirii şi cari se disting de majoritatea contimporanilor prin excelenţa caracterului, prin curagioasa lor voinţă, prin consecuenţa energică a gândurilor şi actelor şi prin nobila distincţie a manifestărilor lor excepţionale, să fie oare nişte monştri nedemni, pentru simplul cuvânt că nu se aseamănă cu tipul comun al naturei omeneşti?

Absurditatea concluziei învederează falşitatea punctului de plecare.

Afară de acestea, de *care* majoritate ar trebui să se ţie seamă? De aceea a unui popor? De aceea a omenirii întregi dintr'un timp dat? Sau de aceea a omenirii din toate timpurile, dela început şi până în momentul de faţă? In toate aceste cazuri, absurditatea rămâne aceeaşi, variind numai gradul ei de evidenţă.

2. Să fie vorba, poate, nu de *tipic*, în sensul

de *comun*, ci în acela de *generic*? Natura umană nu aşa cum s'ar găsi concretizată, cu diferenţe individuale, într'un om, nici aşa cum se vede exemplificată în marele număr al mulţimii, ca atare, ci aşa cum se realizează în *legile generale* ale vieţii omeneşti? Aceste legi le cercetează şi ni le expune psihologia, o ştiinţă de fapte, care ne arată natura *aşa cum este*, o ştiinţă descriptivă şi explicativă, care se ocupă cu *aceea ce este*. Dar în morală voim să stabilim aceea *ce trebue* să fie. De aceea ne străduim să fixăm un criteriu. Psihologia nu dă criteriul vieţii morale. Ea arată, descrie şi explică şi faptele bune şi pe cele rele, luându-le ca *interesante*, cum numeşte şi medicul *cazuri interesante* bolile cele mai periculoase, şi uneori chiar odioase. Legile psihologice generale ale naturei omeneşti, cari cârmuesc vieaţa sufletească întreagă, cârmuesc şi virtutea şi viţiul.

Ideea de lege morală nu e de ordin pur şi simplu psihologic. Legea morală judecă şi alege. Unei porniri egoiste, spre rău, care, în sine, e tot aşa de explicabilă şi de „naturală" ca şi o pornire altruistă, spre binele speţei, ea îi opune o atitudine de aspră respingere selectivă, un *nu* categoric.

Principiul acestei opere de selectare, pronunţat ca o sentinţă asupra unor date generale constitutive ale naturei umane, se ridică d'asupra lor.

Criteriul moral trebue deci căutat aiurea, nu ni-l poate da sfera naturei generice, ca atare.

3. Iar dacă voim să insistăm a găsi, cu or-ce preţ, în organizaţia tipică a naturei omeneşti, originea luminii călăuzitoare a acţiunilor spre ţinta binelui şi dreptului, vom isbuti, desigur, a o descoperi.

Căci ce ar fi de mirare ca omul să lucreze conform naturii lui? Cu ce natură poate figura omul, în manifestările lui, decât cu a sa proprie? Şi de unde va lua el îndrumările unei activităţi menite a-i asigura vieaţa şi fericirea, decât din fondul propriei lui alcătuiri sufleteşti?

Sentimentul simpatiei, sentimentul moral, raţiunea practică superioară, conştiinţa, în funcţiunea ei cea mai înaltă, sunt doar forţe ale naturii omeneşti. Cu ele şi prin ele se orientează individul în sfera lumii morale. Şi ele se găsesc, într'un grad oare-care, în toate fiinţele umane; alcătuesc, în linii generale, fondul tipic al conceptului „om".

Dacă se dă acest înţeles „conformării cu natura tipică omenească", el se reduce la conformarea cu o *anumită parte* din acea natură, cu legile conştiinţei şi ale raţiunii etice, cari ordonă să lucrezi în direcţia binelui general, şi califică de bune acele fapte cari tind a realiza acest ultim scop al activităţii morale.

Cu această interpretare, însă, s'a ieşit din prima accepţie nehotărâtă a unei teorii bogate în echivocuri şi ambiguităţi; s'a afirmat, şi din acest punct de vedere, principiul criteriului utilitarist.

III

Natura umană primitivă, ne-alterată de influenţele culturei, ca ideal.

1. In căutarea unui sprijin aşezat pe ceva neşovăelnic în natura lucrurilor, unui sfătuitor neameţit de sofismele şi de rătăcirile omeneşti, mintea neliniştită, însetată de lumină curată, s'a îndreptat către forma dintâiu a firii omeneşti, aşa cum a ieşit ea din atelierul marei artiste, natura creatoare.

Chipul de azi al fiinţei sufleteşti umane nu mai e cel dela începutul conceperii şi turnării lui în formele de vieaţă plănuite de geniul perfecţiunii creatoare. Au intervenit intenţiile şi iluziile omului, capriţiile unor mode trecătoare, părerile greşite ale unei filosofii încrezute, şi au abătut fiinţa umană dela calea ei firească, i-au schimbat şi alterat imaginea schiţată în liniile adevăratului ideal.

Ceea ce vedem azi e o decădere şi o falşificare, o pervertire şi denaturare a omului. N'ar folosi la nimic dacă s'ar căuta, prin abstracţie şi generalizare, tipul adevărat omenesc din exemplarele lui alterate de influenţele culturei. Trebue să ne întoarcem la forma primitivă a naturei lui, ca să găsim o indicaţie a drumului ce trebue să apuce omul, ca să iasă din întunericul haotic al rătăcirii, la limanul senin al adevărului şi idealului natural.

Vieaţa conformă cu natura primitivă umană, netulburată de ideile oarbei trufii omeneşti, de instituţiile zise culturale şi de convenţiunile mincinoase, aci e scăparea, acesta e criteriul călăuzitor.

Deci, omul natural, omul dinainte de întemeierea Statului ?

Da.

„Totul a fost frumos şi curat, când a ieşit din mâinele creatorului, zicea ROUSSEAU; totul a degenerat în mâinele omului". Urmarea logică este că: idealul trebue căutat în *trecut*. Perfecţiunea e în *urmă*, nu *înaintea* noastră; omul în decursul timpurilor, nu numai că n-a progresat, dar a decăzut.

2. Oare această concepţie istorică nu stă în contrazicere cu concluziile ce suntem nevoiţi a trage

din studiul diferitelor resturi ale epocelor dispărute, urme cari ne pun în poziţie de a reconstitui trecutul?

Paleontologia, preistoria, etnologia, ne arată progresul treptat al formelor organismelor animale şi al manifestărilor intelectuale ale omului. Istoria comparată ne descrie starea morală şi culturală a diferitelor popoare din diferite epoci; şi concluzia la care ne lasă să ajungem, este că: omul se înnobilează din-ce-în-ce, treptat cu desvoltarea firească a sufletutui; că instintele rele, apucăturile antisociale din-ce-în-ce dispar; că conştiinţa lui se limpezeşte continuu, devine treptat mai delicată, simţind răul moral din-ce-în-ce mai precis, mai repede şi mai puternic. N-ar fi deci tocmai o retrogradare a se lua ca ideal de viaţă o fază inferioară din desvoltarea morală a omului?

Din toate punctele de vedere, omul de azi, omenirea modernă, e superioară aceleia din timpurile primitive.

Omul socializat, membru al unui stat, adică al unei societăţi organizate, este mult mai sus în erarhia evoluţiei morale, decât omul aşa zis „în stare de natură", care nu cunoştea disciplina raţiunii, care trăia pentru sine, stăpânit de trebuinţele şi pornirile momentane şi personale, fără prevedere în viitor, fără putinţă de a preîntâmpina necesităţile viitoare, fără simpatie lărgită asupra semenilor săi într'un cerc mai depărtat.

Imaginea cea mai fidelă a omului prehistoric se poate găsi în sălbaticii de azi; şi viaţa acestora nu are de-loc prin ce să ne inspire acea admiraţie, pe care Rousseau, numai din necunoaşterea realităţii istorice şi etnologice, a putut-o

avea pentru viaţa omului primitiv. El îşi închipuia în trecut o viaţă idilică, liniştită şi poetică, fără ură, fără lupte, fără duşmănii, cum şi-o închipue, cu mai mare dreptate, în viitor, entusiastul moralist american *Felix Adler*, în imnul său celebru: *„Cetatea luminei"*.

Auzit-aţi de-o cetate
Mai frumoasă ca-n poveşti?
A ei ziduri luminează
Ca şi stelele cereşti.

Vreţi să ştiţi în care parte
Stă acel oraş sublim?
El nu este încă 'n lume,
Dar va fi, dacă-l voim.

Numai drepţi trăiesc într'insa,
Şi p-al ei divin pământ
Blândul soare al fericirii
Varsă farmecul său sfânt.

Noi zidim cetatea sacră;
Noi, prin fapte şi gândiri,
Punem pietre a noastre inimi,
Doruri triste, dulci iubiri.

In Dreptate şi Iubire
Au crescut ai ei copii.
Intre ei nu-i vrajbă, ură,
Nu-s invidii, duşmănii.

De pierim, ea tot rămâne,
Creşte vecinic şi fatal,
Luminată tot mai splendid
De al Dreptăţii ideal.

De instituţii educative şi culturale nici nu se simţia nevoe, după Rousseau, pe acele timpuri înapoiate, pentru-că omul era bun *din natură*; şi dacă a devenit rău, aceasta s'ar fi întâmplat numai din cauza acelor pretinse instituţii .civilizatoare, cari l'ar fi pervertit, turburând în sufletul lui echilibrul şi armonia primitivă, pe care o stabilise Creatorul.

Dar cum se face că nişte fiinţe, bune prin natura lor, după-ce ies frumoase şi nobile din mâna creatorului, dau naştere la instituţii rele şi se pervertesc reciproc, îndată ce vin în contact unele cu altele? Care să fi fost mai întâiu cauza că-

derii omului din ideal şi din perfecţiunea primitivă ?

Şi apoi cum se face că ştiinţa, experienţa şi observaţia, că cercetările cele mai serioase asupra trecutului omenirii şi asupra vieţei pământului, nu descoper nici-o urmă din acea stare de perfecţie din care ar fi căzut omul ?

Astăzi omul se serveşte de instrumente şi maşini complicate pentru fabricarea productelor industriale; în scrutările făcute în scoarţa pământului, cu cât săpăm mai adânc cu atât dăm de instrumente mai inferioare, până ce găsim, ca singură unelţă industrială, un sielix cioplit, care servia de topor, de cuţit, etc.

Limbagiul omului modern e un instrument de comunicare a unor cugetări şi sentimente foarte complexe. Filologia comparată, însă, studiind relaţiile şi desvoltarea limbilor, constată că limbagiul e cu atât mai simplu cu cât aparţine unor epoce mai depărtate, reducându-se, în cele din urmă, numai la monosilabe, la exclamaţii şi la sonuri nearticulate.

Tot aşa în toate privinţele. Deci nu rămâne decât un chip de a explica afirmaţia lui Rousseau: nu se cunoştea starea primitivă a omului.

3. Intoarcerea la natură avea totuşi o semnificaţie raţională în spiritul lui Rousseau, şi pentru timpul lui; însemna lepădarea de viaţa convenţională şi respectarea forţelor instinctuale, însemna dreptul pasiunei faţă cu rafinăriile impuse de reglementările nefondate ale unei vieţi artificiale. Numai făcându-se restricţiunile necesare şi reducându-se esenţa teoriei la o negaţie a conven-

ţionalului factice, după timpul lui Rousseau, poate avea „întoarcerea la natură“ un sens admisibil.

Dar formularea ei, aşa de generală şi de neţărmurită, în cât îi dă în definitiv chiar o aparenţă acceptabilă, e în or-ce caz prea vagă pentru a putea servi de criteriu, care trebue să fie cât se poate de clar, precis, hotărât. Negreşit, când nişte forme convenţionale, bazate pe reguli capriţioase, dau naştere unor „virtuţi de prejudiţiu“, glasul care strigă în contra lor, numindu-le „nenaturale“, trebue mai întâiu de toate să aibă la baza negaţiei sale un principiu positiv, o afirmaţie. Şi acea afirmaţie, în spiritul lui Rousseau era „starea de natură“, modul de a fi *primitiv* al omului. In acea stare primordială trebue să se găsească punctul de plecare pentru o reformă, o renaştere morală; acolo temelia neclintită pentru desvoltarea ulterioară a unei stări culturale, mai în conformitate cu natura şi cu raţiunea.

Dar *în cotro* va trebui îndreptată desvoltarea acelor germeni naturali? In ce direcţie şi măsură? Pentru a şti aceasta, tocmai avem nevoie de un alt criteriu decât însă-şi cunoaşterea „stării de natură“, dela care *trebue să pornim*, negreşit — dar în care nu trebue să ne mărginim şi să rămânem.

4. Vrem, totuşi, să căutăm numai-decât, pentru construcţia teoriei morale, un punct serios de sprijin în ceva care se poate considera ca element primordial al naturei omeneşti dela începutul constituirii ei? Va trebui să ne îndreptăm atenţia către regiunea instinctelor, — de altfel domeniul vieţii sufleteşti care ar conveni şi felului de gân-

dire al lui Rousseau. Aici, însă, nu vom găsi numai acel instinct al conservării individuale, care bate aşa de mult la ochi, şi la care se referia cu atâta insistenţă morala egoismului lui Helvetius, încât revolta spiritul critic al lui Voltaire şi sentimentul lui Rousseau, ci se mai află un alt instinct, ne băgat în seamă chiar de autorul lui *Emile* şi al *Contractului social*, cu toate că pătrunderea lui l-ar fi împedicat să calce pe urmele lui Hobbes în explicarea originii societăţii.

Acela este instinctul de conservare al speţei, *tot aşa de primitiv* ca şi al conservării personale. Concomitantul lui afectiv, simpatia, lărgită şi raţionalizată, dă naştere sentimentului moral, care însoţeşte la rândul său, investigarea cauzală a acţiunilor, spre a declara la fiecare pas valoarea lor morală, după efectele lor asupra vieţei totale.

Criteriul, care lipsia cu totul în simpla accentuare a naturei primitive, fără nici-o justificare şi interpretare etică, se lămureşte acum, numai prin fixarea direcţiei de desvoltare a datelor primitive înnăscute şi prin orientarea asupra scopului biologic final, în vederea căruia acţiunile primesc calificativul de bune, pentru tendinţa lor de a-l servi şi de a-l îndeplini.

Incercând a da teoriei „vieţii conforme cu natura omenească dinnainte de cultură" un înţeles de criteriu, am ajuns la acelaş rezultat ca şi în cazul precedent, când am analizat, din acelaş punct de vedere, principiul vieţii conforme cu natura comună sau generică omenească.

IV

Individualismul

1. Altă formă a teoriei vieţii conforme cu natura,

este aceea care zice: Să trăeşti conform naturei tale proprii *individuale*.

Aceasta este desigur ceva mult mai precis, dar şi mai uşor de controlat. Nu mai e vorba acum nici de natura ca *tot*, nici de natura abstract *generală*, nici de cea *primordială*, ci de natura *particulară* a fie-cărui individ. Sensul cuvântului *natură* se limitează destul de mult.

Cum îşi susţine criteriul această teorie? Toate funcţiunile organismului nostru psiho-fisiologic s'au ivit şi s'au desvoltat în scopul suprem al conservării noastre. Ele formează deci mijloacele noastre de apărare şi de adaptare la mediu; ele contribuesc asemenea la conservarea speciei. Cerinţele lor se numesc trebuinţe; şi, când le satisfacem, îndeplinim chiar un scop al naturei, care ne porunceşte, prin glasul impulsiunilor noastre interne, să căutăm satisfacerea lor. Când contrazicem acele funcţiuni şi trebuinţe, când combatem acele impulsiuni interne, lucrăm prin aceasta chiar în contra naturei.

A trăi conform naturei înseamnă, prin urmare, a ne supune tutulor impulsiilor venite dela trebuinţele ce se nasc în noi.

2. Să analizăm această teorie.

După dânsa ar urma ca tot ce face cine-va, *tot* ce simte şi gândeşte, *tot* ce plănueşte şi întreprinde să fie bun, de oare-ce faptele şi simţirile lui, pornirile şi trebuinţele lui, gândurile şi planurile lui, dorinţele, întreprinderile lui, isvorăsc firesce chiar din *natura lui proprie*, şi deci sunt *conforme* cu această natură. Unuia îi vine dorinţa d'a minţi: să mintă! Altuia pornirea d'a fura: să fure! Altuia d'a ucide: să ucidă! Căci

fie-care va asculta de firea sa înăscută sau contractată.

Dar, de fapt, se deosebesc naturi bune şi naturi rele. Poate teoria naturalismului individualist să explice, pe baza principiului său, această deosebire? poate să ne spue după ce criteriu se face ea? Căci întrebarea principală nu este dacă acele fapte, acele manifestări ale omului sunt *naturale*, ci dacă sunt *drepte, bune, demne*, dacă merită să fie realizate şi ascultate.

Negreşit, într'un sens, tot ce există în *natură* este *natural*, căci toate se fac conform legilor naturei, atât binele cât şi răul. In natură nu apar fenomene cari să fie în contra-zicere cu natura, adică cu legile ei. Dar aceasta nu împedică a le deosebi în bune şi rele, conform unui criteriu, unui principiu moral, care de asemenea funcţionează în natura noastră şi deci are şi el dreptul a se numi *natural*. Şi tocmai acel principiu, acea normă trebue căutată, determinată şi formulată.

3. Teoria individualismului sau a naturalismului se confundă cu însuşi *egoismul*. Dar egoismul în realitate face zadarnică ori-ce cercetare serioasă a chestiunei: ce e drept şi nedrept? Ba face superfluă chiar punerea unei astfel de chestiuni, de oare-ce egoistul adevărat şi consecuent va şti de mai nainte că numai aceea este bun şi drept, ce-i foloseşte lui — or-cât de rău şi de vătămător ar fi pentru ceilalţi; şi numai aceea e rău şi nedrept, ce-l vatămă pe el—or-cât de bun şi folositor ar fi pentru ceilalţi. Şi atunci, ce nevoe s'ar mai simţi de a cerceta ce e drept şi nedrept?

Dar, dacă *toţi* ar fi egoişti, ar fi *atâtea criterii* ale dreptului şi nedreptului *câţi indivizi* sunt;

prin urmare, în fond, s'ar pune vr-un principiu *logic*, din care să decurgă celelalte reguli şi determinări morale într'un mod sigur şi fără contrazicere între ele? *Egoismul* ne oferă posibilitatea de a rezolva aceeaşi problemă morală într'un număr indefinit de feluri, opuse între ele şi totuşi de o potrivă de juste. O enormitate antilogică.

4. Afară de aceasta, *teoria egoismului* nu va putea niciodată convinge o fiinţă raţională: pentru ce ar fi mai bine a se realiza fericirea *unuia*, mai mult decât a *celorlalţi*, decât a majorităţii, a tuturora. Căci, după cel mai elementar calcul, fericirea *unuia* este de sigur de o mie de ori mai mică decât fericirea a o mie de *indivizi*; şi, dacă e de dorit a face pe *unul* fericit, este de *atâtea* ori mai de dorit a face fericiţi pe mai mulţi *cu cât* aceştia sunt mai numeroşi.

Când s'ar întâmpla ca cele două fericiri, a individului de o parte şi a societăţii de cealaltă, să cadă în conflict, teoria egoismului ar trebui, pentru a fi consecuentă, să stea de partea individului. Dar cum s'ar putea susţine *raţional* această părtinire? Or-cât de mare ar fi fericirea unui individ, ea nu se poate compara cu suma fericirilor a sute şi mii de indivizi, adunate la un loc.

5. Egoismul nu se prezintă decât ca un capriciu incapabil de argumente cari să nu fie absurde sau ridicule. La ce ştiinţă ar recurde el pentru a cere sprijin? La psihologie? Dar psihologia constată că în om nu se găsesc numai porniri către scopul conservării şi fericirii lui *personale*. In individ nu există numai porniri egoiste, ci există şi porniri sau tendinţe ce au de scop conservarea şi fericirea altuia. *Simpatia*, fie mai restrânsă fie

mai întinsă, este un isvor deosebit de egoism, şi opus lui. Se poate ca cine-va să simpatizeze numai cu puţini, numai cu membrii familiei sale. E destul şi această simpatie, redusă la cea mai simplă expresie, pentru ca să nu se mai susţină teoria egoismului, în mod absolut.

Dacă egoismul ar încerca să se reazeme pe argumente *abstract logice*, s'ar isbi de axioma: partea nu poate fi mai mare decât totul; fericirea unuia nu poate fi preferabilă fericirii tuturor sau celor mai mulţi.

Istoria grămădeşte dovezi în contra acestei teorii. De când e lumea, s'a lăudat şi s'a aprobat, din punct de vedere moral, tot ce se părea, cel puţin, că este *neegoist*, tot ce tindea a folosi celor mai mulţi, iar nu numai individului care făcea acţiunea. Dacă egoismul o fi domnit vre-o dată în vre-o societate omenească, acea societate a trebuit neapărat să piară. Istoria arată, în adevăr, că naţiunile în cari indivizii s'au obişnuit a pune interesele lor personale mai presus de interesele generale, nu s'au putut menţine pe scena lumii. Este şi natural să se descompună şi să moară un organism social, în care elementele ce-l compun, nu mai au forţa de coesiune a simpatiei comune, ci sunt împinse în direcţii opuse de forţa centrifugală a egoismului separatist şi antipatic.

6. Individualismul, înfăţişat în haina egoismului, este singura formă a naturalismului, care nu poate oferi eticei o latură comună, un punct de contact, din care să se desvolte, prin reflexie interpretativă, o teorie morală acceptabilă.

Egoismul e pur şi simplu immoral.

A face din *eul* tău centrul nediscutabil al lumii; a preferi intenţionat binele tău, binelui îndreptăţit al *altuia*, fie acesta unul singur sau cât de mulţi, fie o ţară întreagă, fie principii de dreptate şi de adevăr, pe cari se sprijineşte mersul înainte al omenirii, este în afară cu totul şi în opunere făţişă cu sfera moralului.

Scuza bizară a supra-omului, că lui i s'ar fi căzând totul, pentru-că ar fi valorând mai mult decât oamenii de rând, e o simplă glumă cinică a perversităţii inconştiente sau neghioabe [1]). Ironia ei nu e atât de subtilă, ca să nu i se vadă goliciunea intelectuală, ridiculă; şi e prea străvezie ca să-i ascundă dedesubtul hâd şi desgustător al mobilurilor diabolice.

---

1) O stare de suflet care se produce pe toată suprafaţa globului şi îşi caută exprimarea în formule, or-unde se înfiripează o cultură omenească, alături cu părţile de lumină ale cugetării şi ale cugetului omenesc.

Astfel găsim exprimată această vedere despre vieaţă şi despre bun şi drept, în romanul filosofic-social „Căminul şi Lumea" al poetului Indiei, *Rabindranath Tagore*, formând filosofia unuia din personajele romanului. În jurnalul de note şi impresii al diabolicului Sandip, se citeşte: „Omul neputincios zice: „Aceea este al meu ce-mi revine ca parte după soartă, şi omul slab aprobă. Dar marea lecţie a lumii este că: aceea este real al meu şi-mi aparţine ce pot răpi altuia". „Ceea-ce sufletul meu doreşte, trebue ca mediul înconjurător să-l satisfacă. Aceasta este singurul raport de adevărata înţelegere între natura noastră internă şi cea externă în lumea aceasta. Idealurile morale nu convin decât acelor fiinţe anemice, cu dorinţe leşinate, fără putere de constrângere". „Natura nu se dă decât celui ce ştie s'o forţeze, hoţului".

Şi acest sentiment duce la formula filosofică a egoismului fără scrupule: „Teoria mea despre vieaţă mă obligă a crede că tot ce e mare, e crud. Să fii drept e bun pentru omul de rând; pentru omul mare e rezervat să fie nedrept".

Supra-omul adevărat nu stă mai sus de „om“ numai în drepturi, stă mai sus de el şi în datorii. El întrece mulţimea prin însuşirile lui superioare de supra-*umanitate*. Nu prin puterea cruzimii, ci prin farmecul iubirii. Nu prin închiderea idealului lumii în marginele înguste ale eului său meschin, ci prin revărsarea comorilor personalităţii în tezaurul de progres al totului care nu piere. Lăcomia egoistă e stearpă, jertfa e fertilă. Una, mioapă, cade în prăpastia neantului, privindu-se numai pe sine. Cealaltă, departe văzătoare, se înalţă în lumina nobleţei senine, aruncând mereu din lestul greoiu al egoismului.

7. Individualismul, formulat mai vag, fără coloritul accentuat principial al ego-centrismului, ar fi susceptibil, la urma urmelor, de o înfăţişare suportabilă. Natural, înfăţişarea lui va fi aşa de transfigurată, încât aproape nu va mai semăna a individualism. In limbajul lui nou, chiar de s'ar auzi unele din expresiile lui caracteristice, cuvintele ar suna altfel, ar sugera alte înţelesuri.

Cheia transfigurarii individualismului stă în acordul desăvârşit între tendinţele şi aspiraţiile personale şi condiţiile fericirii universale. Unei conştiinţe normale şi curate poţi să-i spui cu încredere: „Ascultă legea naturii tale. Urmează glasul cugetului tău Fă ce-ţi spune sufletul, prin raţiunea lui luminată. Asta e datoria ta: îndeplineşte-o, or-ce s'ar întâmpla. Să nu-ţi pese de nimic. Conştiinţa, că ţi-ai pus puterile încordate ale vieţii tale pentru realizarea idealului de bine al totalităţii, te va răsplăti pentru faptele şi suferinţele tale. Iţi va da fericirea supremă. Lumea nu te va cunoaşte, poate, sau nu te va înţelege. Nu aş-

tepta să-ţi vină din afară mulţumirea. Ascultă sfatul poetului:

Caută în tine însu-ţi liniştea şi fericirea.

Un astfel de individualism, dacă s'ar mai cuveni să se cheme astfel, ar însemna autonomia şi suveranitatea morală a personalităţii umane, a unei personalităţi clădite pe temelia datoriei şi a legilor etice.

Structura lumii morale se leagă în toate părţile sferei ei, printr'o corelaţie organică. In acest tot unitar *ego* şi *alter* se corespund, se presupun. Procesul desvoltării lor merge paralel, în o strictă şi normală înjghebare de raporturi şi de acorduri. Ceea-ce s'a numit „dialectica creşterii personale" se referă la tendinţa naturală a cugetării şi conştiinţii de sine către forma de vieaţă coprinsă între cei doi poli, numiţi din punct de vedere teoretic subiect şi obiect, din cel practic *ego* şi *alter*.

8. Mai trebue să se facă o deosebire între egoismul psihologic, luat ca mijloc de esplicaţie a mobilului acţiunilor, şi cel pur etic, dat ca criteriu. Egoismul psihologic, recunoscând şi admiţând sfera acţiunilor morale, dela cele mai de jos, dela cele mai lipsite de conştiinţă, contrare binelui public, până la cele mai generoase, altruiste, eroice, se încumetă a le explica pe toate pe baza aceluiaşi principiu de motivare: le derivă pe toate din mobilul iubirii de sine şi al interesului personal. Artificiul de analiză psihologică, or-cât de fin, poate să fie falş, şi deducţiile dialectice ale acestei teorii, or-cât de meşteşugite, pot să fie argutii sofistice. Eroarea rămâne în domeniul teoriei abstracte. Acţiunile nobile, cu toată explicarea lor

greşită, rămân acţiuni nobile. Că se ridică de aşa de jos, nu scade nimic din înălţimea lor. Şi dacă satisfac, după teoria îngustă şi superficială, de altfel, a egoismului, vanitatea personală, dacă sunt dictate de o formă rafinată a interesului personal, raţiunea nu le condamnă pentru aceasta. Le distinge, din contra, ca un product de elită al unui impuls robust, care îşi variază efectele în mii de feluri, până la eflorescenţa unor manifestări subtile ce nu mai seamănă deloc cu el, până la acte de desinteresare cari reneagă obârşia lor adâncă, obârşia interesului şi egoismului originar.

Argumentele teoriei se vor vedea, când se va expune problema moblilului acţiunilor morale.

Egoismul etic, spre deosebire de cel psihologic, e radical şi iremediabil imoral. A pune binele personal ca principiu absolut, în opunere formală cu binele obştesc, e a formula un principiu refractar or-cărei interpretări morale.

CAP. VI

Teoria perfecțiunii

Vieața atunci corespunde criteriului moral, când omul tinde a deveni perfect, când caută *perfecțiunea*,—spune o altă teorie venerabilă.

Deși aceste cuvinte par clare și răsună frumos, pentru precisiunea științifică trebue să se pună întrebarea: *în ce consistă perfecțiunea?* Ce va să zică a fi *perfect?* Și anume a fi *om* perfect.

Când este vorba de o ordine mai specială de lucruri,—ființe sau acțiuni,—se poate determina, cu oare-care precisiune, înțelesul „perfecțiunii"; când se vorbește bunioară de un vânător perfect, de un profesor perfect, de un negustor perfect, de un diplomat perfect, ori de o pălărie, de o coasă, de o umbrelă perfectă. Termenul *perfect* se prezintă ca atribut aplicat unei ființe ori unui lucru, când acestea sunt astfel constituite, în cât. prin natura și funcțiunea lor, realizează, sau se pare că realizează, pe deplin sau în modul cel mai satisfăcător, *un scop* oare-care. Așa că se poate zice, că ceva se numește perfect, când îndeplinește toate condițiile și însușește toate calitățile necesare la realizarea scopului determinat, *pentru care este făcut și destinat.*

Un vânător, care n'ar avea o vedere bună, n'ar poseda dexteritate şi preciziune în mişcări, sau a fi fricos, i-ar tremura mâinile, ori n'ar putea calcula aproximativ cu privirea distanţele şi n'ar cunoaşte obiceiurile animalelor pe cari le urmăreşte, n'ar merita să se numească perfect. Deci, între condiţiile de îndeplinit spre a fi vânător perfect, s'ar putea indica: o vedere bună, curaj, spirit de iniţiativă, a cunoaşte localităţile şi tactica defensivă şi ofensivă ale animalului, a şti cum şi în ce direcţie să ochiască pentru a surprinde şi dejuca vânatul în manejul lui de apărare, şi altele.

Tot aşa se pot arăta, în concret, condiţiile speciale ce trebue să întrunească un om ca să fie *un învăţător perfect.* Invederat că el trebue să cunoască bine nu numai obiectul său de predat, dar şi gradul de desvoltare al spiritelor la care se adresează; să cunoască scopul învăţământului şi psihologia vârstei, spre a şti ce pot înţelege elevii săi şi *cum* să se facă mai uşor înţeles de ei, ca să-i ducă la forma ideală a naturei umane; să aibă simpatie atât afectivă cât şi intelectuală pentru elevi, adică să-i iubească şi să se poată transpune în inima şi spiritul lor, spre a simţi dificultăţile de cari se isbeşte inteligenţa sau voinţa lor şi a întrevedea ajutorul de care au nevoe. Trebue deci să însuşească nişte calităţi determinate; şi cel ce le posedă pe *toate,* poate să primească epitetul de *perfect,* în înţelesul strict al cuvântului.

Dar, când e vorba *nu* de o profesiune oarecare, ci de *om ca atare*; nu de perfecţia în cutare sau de cutare specialitate, ci *de om perfect,* ca *om,*—sântem nevoiţi a cere să ni se spue: în ce *consistă acea perfecţie general umană?* Ce

condiții trebue să îndeplinim ? ce calități trebue să avem ? ce fel de caracter să ne însușim, spre a deveni și a merita să fim numiți *oameni perfecți* ?

Dacă nu se spune aceasta, nu ni se lămurește nimic ; căci perfect, perfecție, ideal, sunt cuvinte, negreșit, foarte frumoase, și implică, ce e drept, în ele ceva înalt. Dar se întrebuințează adesea fără a li se declara coprinsul determinat ; iar când li se determină, câte-odată, rezultatul este o curată tautologie : Să fii *perfect* ; și ca lămurire se adaogă : să fii *cum trebue*, să faci *ceea-ce trebue*. Dar *cum* trebue să fiu ? *ce* trebue să fac ? Trebue să fii *perfect*, să tinzi la *perfecțiune*.

Ar ajuta în mod hotărâtor la precizarea unei formule teoretice a perfecțiunii, dacă s'ar putea spune în vederea cărui scop a fost creat omul ? Care e scopul ființii și vieții lui ?

Greutățile acestei probleme metafizice au fost atinse mai sus, cu altă ocazie. Și din modul cum s'a indicat conceperea, mai puțin vagă, a unei conformități teleologice generale, s'ar putea forma trăsăturile unui scop al vieții. Pe temeiul acelor considerații, pe cari nu e nevoie să le repetăm, se ajunge la concluzia că *perfect* s'ar considera acel om, care ar fi înzestrat cu toate însușirile necesare pentru realizarea fericiri universale sau cari tind la atingerea acestui scop suprem.

Ar fi de interes mai mult istoric a nota în ce priveau eticieni finaliști, în special cei vechi, scopul omului sau însușirile pentru îndeplinirea lui. Începând cu Platon, primul etician metafizic, se găsesc astfel de cugetări teleologice la Aristotel și după el mai ales la Stoici și la Epicurei. Dintre moderni, la Spinoza.

CAP. VII

Teoria intuiționismului

Teoriile expuse până aci căutau, pentru valorificarea actelor, lucrurilor, fenomenelor, un criteriu în afară de ele : în raportul lor către scopul conservării şi fericirii sociale, în conformitatea lor cu voinţa unei autorităţi, sau cu natura, sau cu ideia perfecţiei.

A judeca acţiunile în ele înşile, a găsi în ele înşile, fără a le raporta la ceva afară din ele, valoarea lor, în mod direct şi immediat, iată ce voeşte o altă metodă şi o altă doctrină morală.

O numim intuiţionistă, fiindcă stabileşte valoarea morală, ca fapt prim şi ultim al experienţei morale, aşa cum *intuiţia* externă constată existenţa fenomenelor fizice, a lucrurilor, proprietăţilor, ca date immediate şi indiscutabile, ca fapte ultime, pe cari raţiunea nu le-a descoperit şi nu le poate tăgădui.

La întrebare cum şi după ce se cunoaşte ce e bine şi ce e rău, intuiţionismul răspunde: binele şi răul, dreptul şi nedreptul, îl *simţim* immediat, îl distingem îndată, fără să ni-l spună nimeni. Există în noi un *instinct*, un *simţ* moral, *con-*

știința, care alege și deosibește *îndată și sigur* binele din rău, dreptul din nedrept.

La prima minciună, la prima nedreptate ce întâlnim în viață, ceva se revoltă în noi, o voce internă ne spune că e rău, și simțim îndată că acele fapte nu trebue să găsească mijloc de realizare în lume. O „călăuză divină" îndreptează și luminează totdauna inima noastră, când ne aflăm în fața răspântiei bunului și a răului.

Se disting mai multe forme de intuiționism: *percepțional*, *dogmatic* și *filosofic*.

I. Intuiționismul percepțional

1. După cum avem simțul vederii, al auzului, prin ajutorul cărora distingem sunetele și colorile, tot astfel am fi având, după această teorie, în noi, *un simț* mai înalt, prin ajutorul căruia distingem *calitățile morale* ale oamenilor și ale acțiunilor. Și după cum n'ar putea nimeni să ne facă a înțelege ce va să zică această coloare, acest sunet, dacă ne-ar lipsi nervii optici sau acustici, — tot așa, dacă ne-ar lipsi *simțul moral*, n'ar fi nimeni în stare să ne facă a înțelege ce va să zică drept sau nedrept. Modul cum distingem binele din rău s'ar fi asemănând cu modul cum distingem frumosul de urât, adică simțim imediat deosebirea, în fie-care caz particular; n'avem nevoe nici de raționament, nici de-a urmări consecințele faptelor; avem nevoie numai să ascultăm glasul *conștiinței*.

Iată un răspuns precis și o metodă lămurită d'a stabili calitatea morală. O *percepem* prin un simț particular, cum percepem prin celelalte simțuri, alte proprietăți și calități. Că un om e înalt sau mărunt, negru sau alb, ne-o spune simțul

văzului; că are o voce de sopran sau de bas, ne-o spune simţul auzului. Printre alte calităţi ale lui se mai află însă şi calităţile morale, adică bunătatea sau dreptatea, şi contrarele lor. Aceste calităţi le percepem prin un simţ particular, un simţ intern, fără organ vizibil, ca la cele alte simţuri externe. Acel simţ e *conştiinţa*.

Dar sensaţiile şi sentimentele actuale, determinate parte de felul excitaţiilor şi împrejurărilor exterioare, parte de constituţia organică şi sufletească, nu sunt un product al reflecţiunii. Organismul nostru psiho-fizic nu învaţă a funcţiona prin raţionamente. Dacă punem înaintea unui om un obiect roşu, raţionamentul nu va folosi la nimic ca să-l faci a nu vedea roşu, or a vedea altă culoare; asemenea raţionamentul n'ar face pe cine-va să simtă că chinina este dulce şi zahărul amar.

Nu se învaţă a simţi, a gusta, a vedea. Tot aşa, nu poţi face pe cineva, prin raţionamente, a simţi calităţile morale în altfel de cum i le arată simţul lui intim.

Existenţa acestui simţ face inutilă, superfluă, ori-ce orientare prealabilă în domeniul moral. E destul să ai simţul moral, căci el funcţionează dela sine.

Această formă a intuiţionismului, reprezentată în cugetarea modernă mai ales prin Shaftesbury şi Hutcheson (1694-1747) [1]), se poate numi, prin urmare, *percepţionistă*, pentru că prin *perceperea*

1) In operele lui: „An inguiry into the original of our ideas of beauty and virtue“ (1725).
„A system of moral philosophy“ (1755).
„An essay on the nature and conduct of the passions and affections“ (1728).

particulară a unui simț se constată, în *fie-care caz*, dacă ceva e bun sau nu.

2. Ne poate da, în adevăr, această teorie un criteriu despre bine și drept, așa de sigur, pe cât de simplă și categorică pare metoda ei?

Mai întâiu, se poate observa ca urmare a declarațiilor *intuiționismului perceptional*, că parcă nici n'ar mai fi nevoe de o știință a moralei; căci *nu se învață* a distinge binele și dreptul, cum nu se învață a vedea. Ar fi poate un bine. In orce caz, am fi scutiți de osteneala de a mai căuta temeiul unei științe care ne preocupă atâta.

Să fie însă chestia așa de simplă?

Observăm că *analogia* ce se stabilește *între sentimentul moral și cel estetic*, dela început poate deștepta neînțelegeri și nedumeriri, căci ne sugerează o primă obiecție. E adevărat că sentimentul frumosului și al urâtului se produc în noi imediat, când suntem puși în fața așa zisel or obiecte frumoase sau urâte. Dar pe de o parte, se știe, că acest simt estetic nu este acelaș la toți oamenii, și chiar la acelaș om este supus la schimbări; se poate influența prin educație, se poate desvolta, perfecționa. Un om găsește, în o vârstă mai înaintată, că e ne-plăcut, ne-estetic, fără gust, aceea-ce mai nainte deștepta admirația sa. Dacă tot așa stă lucrul și cu sentimentul moral; dacă și el e supus la schimbări datorite educației, experienței, desvoltării individuale, atunci se pune întrebarea: *în care fază* poate servi el de adevărat criteriu al binelui și al dreptului? *Când* putem noi cunoaște că simțul moral, ca și cel estetic, a ajuns în acel punct de desvoltare, încât îndeplinește condițiile necesare spre a ve-

dea precis, limpede şi adevărat aceea-ce este bine şi drept?

Afară de aceasta, analogia dintre sentimentul moral şi sentimentul estetic mai dă naştere şi la altă obiecţie. Estetica, studiind sentimentul frumosului, al urâtului, sublimului, etc., nu se mărgineşte, ca ştiinţă, a constata şi a descrie aceste fenomene psihice produse în noi; ci caută a cerceta: ce *condiţii îndeplinesc* şi trebue să îndeplinească obiectele sau cauzele obiective, cari produc (şi ca să producă) în noi aceste sentimente? Tot aşa putem întreba: ce *condiţii îndeplinesc* şi trebue să îndeplinească *acţiunile omeneşti,* cari deşteaptă (şi ca să deştepte) în noi sentimentul aprobării sau desaprobării morale şi pe cari le declarăm, prin urmare, drepte sau nedrepte?

Ştiinţa moralei sau etica trebue să caute şi să stabilească aceste condiţii obiective; nu trebue să se mărginească numai a constata că unele acţiuni deşteaptă în noi sentimentul satisfacţiei morale, ci să determine: prin ce calităţi obiective se deosibesc acţiunile considerate ca bune, de cele considerate ca rele? Nu îndeplinesc ele oare alte condiţii, decât că sunt declarate de conştiinţă ca bune sau rele? Şi numai în acele calităţi subiective se deosebesc ele? Le declară conştiinţa astfel fără nici o regulă, fără nici un cuvânt, fără nici un scop? N'am putea găsi, *când* şi *pentru ce* o acţiune e aprobată de conştiinţă, iar alta nu?

Trebue să se caute răspuns la aceste întrebări. Intuiţionismul perceptional neputând da, în această privinţă, nici o lămurire, lasă nesatisfăcută trebuinţa cauzală a înţelegerii teoretice. Se simte astfel nevoia intervenirii unei ştiinţe, a ştiinţei etice, ti cărei superfluitate s'a proclamat în mod pripa

Dar pe lângă toate acestea, *comparația* ce se face *între simțul moral și simțurile exterioare*, corporale, dă naștere și la alte nedomiriri. Când ni se pune înaintea ochilor un obiect rotund sau luminos, toți îl vedem că e rotund sau luminos. Deci, simțul vederii este după natura, după funcțiunea sa generală, înăscut și de acelaș fel la toți oamenii în stare normală. Tot așa stă oare lucrul și cu simțul moral ? In fața aceluiași fapt, aceleiași acțiuni, nu găsim deosebiri, adesea mari, de apreciare ? N'avem decât să ascultăm ce vorbesc oamenii unii de alții, sau de același om, sau de un obiceiu, sau de vre-o lege, de vre-o instituție oare-care. Ce de păreri contradictorii ! Duelul, d. ex. e găsit, încă și azi, bun de unii și rău de alții ; luxul asemenea; chestiunea educațiuni superioare a femeii, a rolului și drepturilor ei, în stat, nu are numai apărători ci și adversari, și se aduc argumente puternice, și de o parte și de alta; și multe alte chestiuni sociale sau de morală sunt curate *probleme*.

Scepticismul a cules cu multă grijă cazuri de deosebiri în aprecieri morale de la popor la popor, dela o epocă la alta. Cum explică intuiționismul aceste deosebiri ? El nu ne dă nici un mijloc de a distinge între o conștiință justă și o conștiință rătăcită, căci nu se spune ce condiții *obiective* trebue să îndeplinească ceva, pentru a merita epitetul de moral. Putem zice, dar, că avem în el un răspuns precis, rațional, la întrebarea despre criteriul moral ?

II. Intuiționismul dogmatic

1. Sunt alte forme ale intuiționismului, cari au căutat a evita o parte din obiecțiile aduse intui-

ţionismului perceptional. Aşa, una din aceste forme mai perfecţionate reduce funcţiunea simţului moral sau a conştiinţei numai la găsirea şi exprimarea unor *regule generale*, unor maxime sau precepte, după cari se poate determina şi recunoaşte, dacă ceva este sau nu moral. Astfel este *Intuiţionismul dogmatic.*

Facultatea morală nu se pronunţă, după această formă a intuiţionismului, pentru fiecare caz particular; ea dă numai nişte norme generale, cari îmbrăţişează toate cazurile particulare ale activităţii omeneşti, reguli ca: *să nu minţi, să nu ucizi*, etc.

Indată ce se prezintă judecăţii o acţiune, o comparăm cu aceste regule, şi dacă acţiunea e conformă preceptelor date de conştiinţă, ea se declară de bună moralicească; în cazul contrar, de rea. Minciuna, omuciderea sunt imorale, pentru că contrazic legea dată de conştiinţă, în formulele: să nu ucizi, să nu minţi. Toată sarcina unei ştiinţe a moralei ar consta deci în culegerea, în formularea şi sistematizarea acestor regule sau legi găsite de intuiţia morală.

2. Să vedem întru-cât această formă a intuiţionismului, reprezentată de filosofi ca BUTLER, RICHARD PRICE, THOMAS REID[1]) ne dă un criteriu mai sigur.

După ea, ar trebui, negreşit, ca toate regulele sau preceptele dictate de conştiinţă să fie de o potrivă valabile şi de o importanţă egală, de oare-

---

1) *Butler* (1692-1752) „Disertation on Virtue".

Richard Price (1723-1791): „Revew of principal questions in morals".—„The doctrines of materialism and philos. necessity".

Thomas Reid (1710-96): „Inquiry into the human mind" —„Essays on the powers of human mind, 3 vol. (1803)".

ce toate vin din acelaș isvor, sunt poruncile aceluiași legiuitor, porunci categorice, necondiționate. Dar în cazul, când s'ar întâmpla un conflict între două sau mai multe comande morale, pe care s-o ascultăm? pe care s-o călcăm? Când nu putem urma uneia, fără a ne abate dela alta, căreia din ele să dăm precădere? Și după care principiu?.

O regulă ne zice: „Să nu minți", alta ne zice „să nu omori". Dar în cazul când, spunând adevărul, am ucide fără nici un folos? Când am fi puși în alternativa: ori a minți și a scăpa un om nevinovat, ori a spune adevărul și a ucide? Care din aceste două acțiuni ar trebui preferite din punct de vedere moral? Și după care principiu, după care normă, trebue să ne conducem în asemenea cazuri, întâmplătoare în viață? Face mai bine medicul, care spune bolnavului verde în față că boala lui e mortală, sau acela care, minținд cu voință, dă speranțe de însănătoșire, chiar în cazul cel mai grav?

In celebrul roman al lui VICTOR HUGO „Les Misérables", o cuvioasă călugăriță, venerată ca o sfântă și cunoscută în deosebi prin dragostea ei superstițioasă de adevăr, minte când e întrebată dacă a văzut trecând pe pocăitul Jean Valjean, urmărit de poliție ca evadat demult din închisoare, unde fusese aruncat odată pentru-că furase o pâine în împrejurări tragice. Om cu suflet bun și curat, cu porniri sociale de umanitate și solidaritate, evadatul Jean Valjean devenise un element de ordine și de progres.

A făcut bine, a făcut rău călugărița, că a spus un neadevăr? Conștiința ei delicată înșelatu-s-a, când i-a poruncit să se abată, pentru acel caz, dela regula ei obișnuită de viață? Se găsește suflet de om normal care s'o condamne?

Marele gânditor al Greciei antice, SOCRATE, care a arătat lumii ce va să zică a trăi bine şi drept nu numai prin învăţăturile lui, dar şi prin moartea lui, a dat conştiinţei contimporanilor un răspuns de fapt la dilema în care îl punea dragostea prietenilor, oferindu-i mijlocul de a fugi din închisoare şi de a scăpa de condamnarea judecătorilor. Intre a-şi scăpa viata şi a respecta legile statului, a preferit să renunţe la vieaţă.

A făcut bine? A făcut rău? Nu era mai bine să fi păstrat ţării lui şi omenirii mai mult timp, în funcţiune productivă de înţelepciune, cugetarea vie a unui geniu?

Dar n'ar fi fost mai rău, dacă prin călcarea hotărârilor date de judecători instituiţi prin lege, în numele statului, ar fi contribuit la slăbirea condiţiilor de vieaţă socială?

Asta a fost convingerea filosofului, când s'a decis să ducă la gură cupa cu otravă. Filosofi şi oameni mari mai poate zămisli sufletul social, dacă vieaţa socială se menţine şi se desvoltă; dar dacă societatea se destramă şi piere prin slăbirea legăturilor ce ţine coesiunea publică, prin surparea respectului legilor, a acestor stâlpi ai statului, nu va mai fi speranţă de nimic bun în viitor, nici de apariţia altor mari filosofi geniali.

Dar ce stă la baza acestor reflecţii, cari motivează nişte ordine ale conştiinţei?

Şi dacă în exemplele dela început, conştiinţa ne spune că e *mai imoral* a ucide fără folos decât a minţi (pentru un bine general), întrebăm: care este raţiunea acestei deosebiri de grad? După care criteriu se stabileşte valoarea relativă, raportul de subordonare, ierahia diferitelor precepte morale?

Iată o întrebare la care Intuiționismul dogmatic nu poate da nici-o deslegare, în limitele teoriei sale.

Dacă se va încerca să explice: că a ucide e mai rău decât a minți, *pentru-că e mai vătămător pentru societate*, atunci criteriul nu mai rămâne „ordinul conștiinței", ca atare, necondiționat, ci în locul lui trece ca principiu: *urmările pentru societate*. După aceste urmări se constată dacă ceva e moral, și care din regulele intuiționismului dogmatic are precădere asupra celorlalte într'un caz particular. După aceeași normă se judecă în definitiv, de ce călugărița lui V. Hugo a făcut bine când a scăpat viața lui Jean Valjean, minținд; și tot după urmările sale se admiră gestul sublim al lui Socrate.

Dar punând *urmările pentru societate* ca criteriu, stăm pe terenul altei teorii morale, decât pe al intuiționismului dogmatic.

2. Inainte de a trece la expunerea altei forme mai subtile de intuiționism, să remarcăm geneza unei metode de judecată morală, datorită logicei immanente a intuiționismului dogmatic. Pentru cazurile de conflict între ordinele date de conștiință și pentru cazurile de aplicare a regulilor morale, s'a desvoltat o întreagă artă complicată numită *cazuistică*.

S'a atribuit conștiinței o funcțiune practică de a reduce cazuri concrete din viață la principiile unei legi. In această operație, se puteau ivi hezitări, nesiguranțe, îndoieli, deosebiri, discuții. Se putea întâmpla ca unii să creadă că actul aparține unei reguli, alții să-l raporteze la altă lege morală.

Astfel s'a constituit doctrina așa ziselor „cazuri

de conştiinţă" pe care s'a clădit *cazuistica*, cu deducţiile probabilismului etic, rezultat din o concepţie juridică a eticei.

Cum s'a delimitat şi precizat această funcţiune practică, de natură juridică, a conştiinţei? N'a fost acesta rolul atribuit, dela început, facultăţii morale.

De altfel, nu găsim „conştiinţa" ca termen tehnic decât târziu în istoria desvoltării concepţiilor morale.

La Greci, echivalentul cuvântului conştiinţă, se lua numai în înţelesul psihologic (συνείδησις). In înţeles de conştiinţă morală se găseşte la Aristotel φρόνησις. Noţiunea conştiinţei morale, în constituţia sufletului omenesc, se accentuează mai ales la Stoici, cari ţineau să învedereze raţionalitatea legilor morale, deduse din natura umană. Aşa că punctul de privire, din care se considera conştiinţa, era acela al *raţiunii*, facultatea cârmuitoare a sufletului.

Sub forma ei *dogmatică*, doctrina conştiinţei s'a constituit în Evul Mediu. Scolasticii au redus legile morale la legi ale voinţei divine, puse de D-zeu în sufletul omului şi alcătuind *conştiinţa morală*, pentru conducerea omului în vieaţă.

Intuiţia regulelor morale, ca atari, sau *sintereza* (ori „sindereza")[1]), cuprinzând totalitatea principiilor înăscute ale conştiinţei morale universale, se deosebia de funcţiunea ei practică, aplicată la anumite cazuri concrete din vieaţă.

Acestei aplicări a regulei sau legii generale la un caz particular, i se da numele de conştiinţă, *conscientia*.

---

1) Termen creat de S-tul Ieronim (1420).

Pentru aceleași noțiuni filosofii moderni au adoptat altă terminologie; sau, când au păstrat termenii, le-au schimbat înțelesul.

Cuvântul „*conștiință*" s'a luat din rolul semnificării practice, al subsumării unui caz concret la o regulă generală, și s'a întrebuințat pentru denumirea întuirii legilor înnăscute ale naturei morale general umane, în locul *sinterezei*, care a fost scos din uz.

Iar pentru funcțiunea practică a aplicării principiilor la înțelegerea și aprecierea cazurilor particulare, s'a întrebuințat tot mai mult termenul de *judecată morală*.

Funcțiunea „conștiinței", așa cum o concepeau scolasticii, se reducea la o operație *intelectuală*. Ea stabilea indentificarea notelor constitutive ale unui act cu ideia conținută într'un principiu sau lege morală, așa cum *juristul* subsumează cazul unui fapt concret la înțelesul unei legi anumite, scrise în cod.

Aspectul acesta intelectualist al conștiinței a rămas, sub o formă sau alta, la unii reprezentanți ai intuiționismului. Îl găsim și la KANT, în „Rațiunea practică" a lui, împreună, de altfel, cu multe alte resturi din sistemul scolastic, după cum s-ar vedea din analiza intuiționismului filosofic exprimat în cugetarea lui morală.

La început, în Evul Mediu, se mai coprindea în înțelesul funcțiunii conștiinței, ca *sinterezǎ*, și ceva din pornirile active, nu numai exclusiv intelectuale.

TH. AQUINAS a separat *principiile rațiunii*, privitoare la dreapta conducere a acțiunii, punându-le alături de principiile rațiunii teoretice pentru conducerea dreptei gândiri, și a constituit astfel,

înaintea lui Kant, *raţiunea practică*, dându-i rolul intelectualist, sub ambele ei aspecte, ca sintereză şi ca „conscientia".

III. Intuiţionismul filosofic

1. Inconvenientele intuiţionismului perceptional păreau evitabile prin fixarea unor anumite reguli dictate de conştiinţă. Nu în fiecare caz special, ca o funcţiune de simţ pus în mişcare prin o excitaţie concretă, se pronunţă conştiinţa, ci ea crează legi, reguli, principii generale, şi judecă immediat, prin o confruntare cu ele, calitatea morală a acţiunilor şi oamenilor.

Era o încercare de simplificare a operei de apreciare. Şi totuşi s'a găsit că scopul teoretic nu se putea atinge cu acest mijloc. Numărul şi categoria regulelor, presupuse ca universal valabile pentru or-ce conştiinţă, nu se puteau determina; şi conflictul dintre ele, inevitabil în unele împrejurări, rămânea inexplicabil.

Ca o necesitate psihologică şi logică, se impunea liniei de gândire a sistemului intuiţionist, să ducă mai departe procesul simplificării, până la stabilirea *unui singur principiu*, unei singuri reguli şi legi dictate de conştiinţă, recunoscute ca universal valabilă, care să împace toate diversele reguli morale, armonizându-le între ele, şi să poată declara cu certitudine şi categoric valoarea morală, sub or-ce formă s'ar prezenta lucrul de judecat.

Acest proces de elaborare s'a săvârşit de geniul lui KANT [1]).

1) *Kritik der praktischen Vernunft (1788). Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten (1785)— Metaphysik der Sitten (1797)* — Toate traduse şi în franţuzeşte.

2. Principiul, evident prin el însuși, formulat de KANT ca criteriu moral, și cunoscut sub numele de *imperativ categoric*, este: „lucrează astfel ca și cum principiul acțiunii tale ar trebui să devină, prin voința ta, o lege naturală universală"; sau „Lucrează numai după acea regulă de acțiune, care tu ai putea voi totodată să devină o regulă generală".

Înțelesul comun al acestor două formulări este: *lucrează astfel, ca principiul purtării tale, să poată deveni o normă generală de activitate.*

Se subînțelege că or-ce acțiune produce, prin ea însăși, asupra noastră, în mod direct și immediat, efectul ce ne arată și lasă să se vadă, dacă ea împlinește or nu acea regulă. Immediat și direct ea se învederează că este o acțiune care se poate generaliza, în sensul că *ai putea voi* să se generalizeze.

Nu ar fi nevoie de nici o experiență prealabilă pentru asta; și, mai ales, nu ar fi nevoie de a privi în afară de acțiunea însăși, în raporturile ei cu lumea din afară, or cu sentimentele noastre. Nici urmările acțiunii în afară, nici mobilurile sentimentale, fie ele cele mai înalte, nu ar fi având nimic de a face cu valoarea morală a faptei.

Făcând abstracție de or-ce element empiric, și privind în sine numai felul de a fi inerent al acțiunii, o declarăm de bună sau de rea, printr'o intuiție în natura ei intimă, în caracterul ei absolut, care se revelează prin posibilitatea or imposibilitatea ei de a se transforma în o regulă generală de manifestare, de a deveni principiul unei legiferări universale de activitate.

Caracteristica intuiționismului este evidentă.

3. Dar neînţelegeri însemnate se ivesc.

Rolul *conştiinţei*, aşa de evident, de ordinar, în dictările valorilor morale, nu apare lămurit.

Pe deoparte, or-ce formă de sentimentalitate este înlăturată; şi „conştiinţa" este alt nume obişnuit al sentimentului moral.

Pe de altă parte, numele ce-l dă KANT facultăţii sau funcţiunii sufleteşti prin care se crează valorile, *raţiune practică*, îndreptează spiritul către regiunea operaţiilor pur intelectuale, ceeace întunecă şi mai mult sau chiar schimbă fundamental aspectul rolului ce se atribuia conştiinţei morale.

Procedarea, apoi, de a verifica însuşirile morale ale acţiunilor prin generalizarea principiului lor, accentuează laturea intelectualistă a sistemului.

KANT, îndepărtând or-ce element afectiv din cuprinsul şi valoarea activităţii morale, fie că ar consta în prietenia cea mai curată sau în sentimentul înalt al iubirii de D-zeu, ar cădea în complectă contrazicere cu legea naturală a activităţii, cu datele ştiinţifice ale psihologiei, dacă n'ar cădea mai întâiu în contrazicere cu sine însuşi. Căci în definitiv, Kant tot presupune ca existând, în adâncul sufletului, puterea motoare a unui sentiment, când vorbeşte de *respectul de legea morală însăşi*.

Dar deosebit de aceasta, dacă nu ne oprim ochii la înfăţişarea din afară a hainei în care şi-a îmbrăcat filosoful cugetarea, şi privim mai adânc în înţelesul real al cuvintelor, la ideile cuprinse sub învelişul verbal şi la rolul lor dinamic în mecanismul total al sistemului filosofic, vedem că

termenul de *rațiune*, întrebuințat în teoria moralei, cu epitetul de *practică*, joacă parcă mai mult rolul de „pendant" simetric al *rațiunii pure*, în planul arhitectonic al sistemului.

De fapt, rațiunea practică nu mai are nimic din funcțiunea rațiunii căreia i s'a zis „pură". Intre „practic" și „pur" nu e vizibil nimic comun, care să se diferențieze doar în felul său de a fi, în mod corespunzător atributelor date rațiunii.

Rațiunea pură *cunoaște*. Rațiunea practică *ordonă*. Una face știință, cealaltă crează valori.

Și valorile dictate de rațiunea practică sunt necondiționate, ordinele ei nemotivate. Legile date de rațiunea practică sunt absolute și categorice, nu admit nici explicații, nici discuții, și nu au nevoie să fie sprijinite pe experiență sau pe *rațiunea* teoretică, pe cunoștințe și pe știință.

Ceva mai mult, rațiunea practică nu numai că nu se întemeiază pe cea teoretică, și nu se subordonează ei, dar stă mai presus de ea. Rațiunea practică are *primatul*. Ea ordonă.

Intr'un astfel de rol, psihologia nu cunoaște decât o funcțiune sau o facultate a sufletului, și pe aceea o numește nu rațiune, ci *voință*.

Schimbându-i numele după rostul ei efectiv, primatul rațiunii practice devine primatul voinței, și intelectualismul lui KANT se preface, vrând nevrând, într'un voluntarism care ar trece de limitele sferei moralei, dacă s'ar adânci până la rădăcinile metafizice implântate în lumea inteligibilă, de unde voința își trage privilegiul său suveran al libertății.

Dar nu e vorba aci să desluşim cugetarea lui KANT, interpretând terminologia lui uneori scolastică, alte ori arbitrară când e întrebuințată în alt

sens decât cel în deobşte admis. Interesantă ca gimnastică a spiritului, această îndeletnicire, foarte preţioasă pentru studiul istoriei filosofiei, nu ajută a înainta mult gândirea noastră în rezolvarea problemei criteriului.

4. Revenim la formula imperativului categoric. Doă idei se sublinieză în ea: generalizarea, ca fapt logic, şi apelul la „putinţa de a voi" acea generalizare.

S'ar părea că raţiunea, în cele doă funcţiuni ale ei, teoretică şi practică, se găseşte în acest moment de elaborare a unui principiu suprem.

Generalizarea, privită ca act pur intelectual, ce contingent aduce, şi poate aduce ca atare, în construirea criteriului ?

Generalizează acţiunea, în principiul ei, — asta putem să-i cerem, ca operaţie logică.

Ai spus un neadevăr ? Generalizarea acţiunii, ca maximă sau principiu de activitate universală, sună: „Toţi să mintă".

Ai ucis ? Generalizarea zice: „Toţi să ucidă".

Şi atât. Rolul ei, ca funcţiune de generalizare, s'a terminat.

Dar pentru conştiinţă rezultatul e o monstruozitate. Nu-l admite. Il respinge cu violenţă.

Toţi să mintă ? Toţi să ucidă ?

Nu se poate.

Dacă s'ar mărgini aci tot cuprinsul imperativului, ar fi diametral opus moralei. E, de altfel, diametral opus chiar înţelesului intenţionat şi adevărat.

Dar cum se învederează acel înţeles adevărat ?

Recurgem la a doa idee exprimată în formula criteriului: „Să poţi voi a generaliza".

Desigur, *nu putem voi* a generaliza minciuna și omorul. Cine se opune ? Voința însăși. Sau, în terminologia lui KANT, „rațiunea practică".

De ce se opune voința, ori „rațiunea practică" la generalizarea minciunii și nu se opune la generalizarea spunerii adevărului ? De ce *putem voi* a se generaliza iubirea de oameni, generozitatea, și *nu putem voi* să se generalizeze dușmănia, ura, crima ?

De ce ?

Fără cuvânt, fără motiv. Așa ordonă „rațiunea practică" sau conștiința. Dacă am căuta o justificare, am aluneca pe panta condiționării. Și legea morală este categorică, absolută.

5. Dar atunci nu ne întoarcem la primele forme ale intuiționismului ?

Dacă s'ar cuprinde numai atât în criteriul imperativului, desigur. Dar trebue să se mai găsească în el o idee, care să-l diferențieze de intuiționismul perceptional sau dogmatic și să-l ferească de obiecțiile aduse în contra lor.

Acea idee este posibilitatea sau imposibilitatea *immanentă* de a se generaliza principiul acțiunii, nu aceea provenită din năuntru, nu cea subiectivă impusă de voință în mod necondiționat, ci aceea care decurge din însăși natura regulei.

Sunt reguli cari, generalizându-se, se distrug pe ele înșile, se nimicesc singure. Acele reguli de activitate sunt cele rele. Minciuna, bunioară, generalizându-se, se nimicește, devine imposibilă

In adevăr, dacă toți ar minți, în o societate, minciuna n'ar mai avea efect, oamenii nu s'ar mai crede reciproc.

Tot așa s'ar întâmpla, evident, și cu principiul

omuciderii: s'ar nimici, devenind regulă generală de acţiune. Dacă toţi oamenii ar avea ca normă să se omoare între ei, desigur că omuciderua ar înceta dela sine: s'ar nimici principiul omuciderii prin generalizarea lui.

6. Dar cum ajungem la această concluzie? Cum obţinem cunoştinţa acestui rezultat? O căpătăm prin desfacerea pur logică a ideii, în sine, aşa cum procedăm cu o propoziţie sintetică *a priori*? Nu avem deloc nevoie de a ne raporta la experienţă? Nu se găseşte în operaţia mintală care constată imposibilitatea generalizării, sau nimicirea regulei de activitate prin generalizarea ei, *nici un element empiric*?

De ce omuciderea, generalizându-se, s'ar distruge singură? Cred, pentru-că omorându-se oamenii între ei, societatea n'ar mai exista, omenirea ar dispărea.

Şi minciuna de ce ar deveni imposibilă prin generalizare? Oamenii nu s'ar mai crede şi legăturile sociale s'ar rupe, societatea s'ar disolva.

Oare aceste rezultate nu sunt *urmările* acţiunilor pomenite? Şi stabilirea urmărilor unei acţiuni nu este un act mintal ce se îndeplineşte sprijinit pe observaţia naturei, pe notarea consecvenţelor cauzale?

Cum s'ar putea şti, prin pură logică abstractă, fără nici-un fel de relaţie cu natura lucrurilor, că a minţi nu se poate generaliza, dacă n'am şti nimic de efectele obiective ale minciunii asupra societăţii, sau am face cu totul abstracţie voită de ele?

Elementul empiric este cuprins, în mod necesar, în sensul imperativului moral; şi, dacă nu e for-

mulat, e subînțeles. El constitue rațiunea de a fi a imperativului.

7. Ceva mai mult: fără elementul empiric, imperativul etic e gol, fără conținut. Nu spune nimic, sau nimic precis, și atunci spune prea mult, mai mult decât vrea să spună.

Adevărul ne-îndoios e că principiul unei acțiuni nu se poate generaliza, pentru urmările lui asupra vieții sociale. Acel „nu pot", însemnează „nu trebue" să se generalizeze. Căci dacă nu ne-ar interesa deloc rezultatul urmărilor unei acțiuni, de ce nu am lăsa-o să se generalizeze? De ce ar fi imposibil ca toți oamenii să mintă or să se omoare, dacă nu ne-ar păsa de soarta omenirii?

Ar înceta regula de acțiune? Dar de suprimarea unei reguli de acțiune ne doare pe noi inima, or de suprimarea omenirii? De jalea că nu se mai poate minți și omorâ, oprește oare voința morală aceste acțiuni, or de jalea efectului lor asupra lumii?

Dacă ar fi să li se poarte de grijă numai acelor feluri de manifestare și să se respecte posibilitatea dăinuirii lor, apoi mijlocul e simplu. E tocmai ceea-ce se întâmplă în lume. Omenirea durează de atâta amar de vreme, trăește cum poate și ea, și totuși, de când există lumea, se minte și se omoară în omenire. In felul acesta, minciuna și omorul poate dura cât pământul. E destul să se facă cu oare care măsură, măsură pe care o și dictează instinctul de conservare prin legi, obiceiuri, opinie publică.

Dar sentimentul moral nu rabdă astfel de acțiuni nici în această măsură, ce i se dă omenirii ca o cantitate de otravă în doză mică, insufi-

cientă ca să omoare, numai cât trebue ca să tulbure organismul şi să-l scuture în dureri şi spasmuri.

Nu doar pentru-că crimele nu s'ar mai putea săvârşi, sunt ele interzise de conştiinţă, ci *pentru răul ce produc atât timp cât se săvârşesc.*

JOHN STUART MILL a adus imperativului categoric al lui KANT o critică zdrobitoare. Efectele criticei au rămas.

Convingerea, întemeiată pe consideraţii evidente, că omul „nu poate să voiască" a generaliza o faptă rea numai din cauza urmărilor ei, şi că, dacă „poate să voiască" a generaliza o acţiune, e din cauza urmărilor ei bune pentru omenire, a dus la necesitatea de a exprima *explicit* în imperativul categoric aceea ce stă *implicit* în sensul lui întreg, adică elementul empiric, de care Kant nu voia să ştie, principial.

Şi astfel formula întregită a criteriului ar suna: *Lucrează astfel ca principiul acţiunii tale să se poată generaliza spre binele şi fericirea omenirii.*

Desigur, acesta nu mai e imperativul lui Kant. Dar are mai mult înţeles şi coprins. Dă o normă şi o călăuză. Incetează, ce e drept, de a fi pur format şi de a plana gol în sferele abstracţiunii, în afară de or-ce relaţii cu pământul şi cu vieaţa, cu experienţa şi cu realitatea. Poate că, vid, se putea ridica mai sus, dar se pierdea în înălţimile eterate ale văzduhului supra-terestru, prefăcându-se în nimic. Căpătând însă un conţinut, el se coboară pe pământ, între oameni, şi îşi poate lua rolul firesc de călăuză a vieţii. Devine, în adevăr, un criteriu moral.

8. Păstrând forma generală dată de KANT şi

îmbrăcând cu ea înțelesul empiric al binelui vieței tuturor, imperativul categoric servește de minune a determina caracterul moral al acțiunilor.

Dela cele mai neînsemnate mișcări până la cele mai hotărâtoare fapte de răspundere gravă, toate manifestările omenești, privite prin prisma criteriului astfel întregit, își descopăr însușirile morale lămurit, ca privite prin o lupă măritoare.

Un trecător aruncă o hârtie netrebuitoare pe stradă sau pe aleea unei grădini publice. Gest banal. Fără importanță? Fără calitate? Se pare. Generalizați-l. Toți trecătorii să arunce pe stradă sau pe aleele grădinii hârtiile netrebuincioase. Cum s'ar înfățișa orașul? Ce aspect ar avea parcul? Calitatea gustului s'a relevat, ca sub un reactiv puternic.

Un cetățean, stăpân pe proprietatea lui, și liber în gospodăria lui, aruncă în curtea casei murdării, cari grămădindu-se strică aerul și jignesc nervii olfactici. Poate că vecinii, deprinși încetul cu încetul, ca și proprietarul, nu bagă de seamă răul. E mic. Nu există? Nu se percepe, poate. Ca să se vadă, generalizați-l.

Dela ordinea fizică, să se treacă la cea mai special morală.

Când lui SOCRATE i se deschid de prieteni devotați ușile închisorii, învitându-l să fugă, actul lui de a rămânea să-și dea viața din respect pentru lege, nu se poate socoti ca o concluzie a unei generalizări?

Dacă toți, sustrăgându-se dela hotărârile reprezentanților autorității publice a statului, ar nesocoti dispozițiile luate în puterea și numele voinței generale, exprimate în legi, care ar fi urmarea?

Dar hotărârile au fost greșite? Executarea lor o nedreptate?

Cine judecă? Acuzatul şi condamnatul? Minoritatea sfătuitoare din prejurul lui?

Ce ar fi când condamnaţii nu s'ar supune decât la sentinţele pe cari ei le găsesc îndreptăţite?

Şi, în hotărârile luate de organele voinţei publice, rar se întâmplă, dacă se poate întâmpla vre-odată, ca toată lumea să fie de acord, într'o unanimitate perfectă, cu acele hotărâri. Totdauna va fi o minoritate oare-care de altă părere. Ce s'ar alege de ordinea publică şi de siguranţa vieţii sociale, când acea minoritate, pe cuvântul că e de altă părere, ar zădărnici măsurile şi dispoziţiile luate de majoritate şi impuse de autorităţi în numele statului?

Astfel a judecat înţelepciunea marelui întemeietor al moralei, când filozofa cu prietenii săi, nu în biroul lui de lucru, nu dela tribună or de pe catedră, nu la un ospăţ, ca altă dată, ridicând cupa de vin în mână, ci pe pragul morţii, devenite voluntare, cu cupa de otravă la gură. Filosofia lui era o acţiune, în fapta lui o doctrină.

Actul ca şi gândul lui SOCRATE s'a supus vizibil, deşi nu explicit, criteriului care ordonă: poartă-te astfel ca principiul acţiunilor tale să se poată generaliza pentru conservarea vieţii sociale şi pentru fericirea ei.

Or-ce eludare de lege, fie cât de mică şi de tainică, văzută sub perspectiva generalizării, îşi trădează chipul.

Atitudinea justă şi înţeleaptă faţă de o lege greşită,—căci sunt şi legi rele, desigur—nu este călcarea ei, ci lupta de idei, vie, cât de vie, prin graiu şi scris, în contra ei. Lămurirea opiniei publice, schimbarea convingerilor relative la lege, până la efectiva schimbare a legii înseşi. Dar,

până la schimbarea sau abolirea legii, respectarea dispozițiilor ei. *Dura lex sed lex*, spunea cel mai profund geniu creator al dreptului în lume,

Și această atitudine, evidentă în situațiile obișnuite ale vieții publice, când abaterile nu pot răsturna așa ușor echilibrul social, e cu atât mai riguroasă când se cere ca unitatea de voință socială să fie accentuată ca mijloc de conservare publică, anume în cazuri de furtuni stârnite în raporturile dintre diferitele societăți omenești, furtuni ale vieții internaționale, când primejdii din afară au atins soarta și amenință viitorul unui stat, unei țări, unui neam.

Atunci, încordarea armonică a tuturor energiilor, în sensul deciziunilor luate, este o necesitate vitală și o condiție de succes. Aceia cari în timpul deliberărilor, ca minoritate, ar fi vrut să apuce altă cale decât direcția în care s'a angajat soarta obștească, trebue să lucreze din toate puterile, solidar, pentru isbânda acțiunii hotărâte și începute în clipa supremă a cumpenii destinului.

Imperativul categoric al conștiinței morale jertfește, pe altarul conservării generale, orgoliul închipuitei superiorități a individualității trecătoare.

El, care în perioada premergătoare acțiunii, cerea cea mai sinceră, cea mai desăvârșită și încordată chibzuială a minții pentru încheierea unei hotărâri, cere, după luarea hotărârii, cea mai deplină și obștească încordare a tuturor forțelor pentru reușita ei. Pasul poporului calcă atunci pe marginea prăpastiei. Cea mai ușoară disensiune internă poate să-l facă să șovăe și să cadă ; cea mai mică sustragere de energie îi slăbește mersul, îl amețește. Chiar numai a sta cu brațele

încrucişate în faţa încleştării fatale, ca la un spectacol străin, cu spirit de privitor „imparţial şi neutru", înseamnă a scădea cu atât puterea de rezistenţă şi de încredere a poporului tău, a tovarăşilor tăi de viaţă — cari trebue să-ţi fie şi de moarte. Şi asta e o crimă [1]).

Incheere.—Din expunerea şi discutarea răspunsurilor capitale, date de spiritul omenesc, la întrebarea fundamentală: ce este bine? ce este drept?, ieşim cu o soluţie positivă, care se limpezeşte ca lumina unei credinţe, se consolidează ca temelia unei convingeri.

Din analiza teoriilor relative la criteriul moral, spiritul, respingându-le, nu se acoperă de umbra îndoelii. Aprofundându-le, în toate a regăsit raza de adevăr ce străbate cugetarea omenească în faţa realităţii.

Aceaşi natură a puterilor de cunoaştere şi de simţire generic omenească, în faţa aceleaşi realităţi obiective, eră firesc să facă a se stabili un raport, care trebuia să-şi găsească o exprimare conformă cu el însuşi.

---

1) Se exclud aproape cu totul din sfera judecăţii pur morale şi intră în domeniul criminalităţii patologice cazurile de sentimente şi atitudini denaturate, precum monstruozitatea de a privi cu simpatie mişcările aceluia cu care patria îşi încrucişează armele, pe vieaţă şi pe moarte; sau—culmea decăderii umane—: a întinde, sub or-ce formă, o mână de ajutor duşmanului. Faptă mai grea decât de asasin: faptă de paricid.

Conştiinţa priveşte astfel de anomalii cu groaza tablourilor jugrăvite de imaginaţia unui Dante, şi umilită de greutatea unei fatalităţi înspăimântătoare, care sluţeşte desgustător făptura morală a omului.

Dacă alcătuiri mintale individuale au prins, din complexitatea raportului dintre om şi lume, dintre lume şi vieaţă mai mult unele trăsături şi le-a exprimat mai accentuat; dacă, de altă parte, fragmente din realitatea unitară a pătruns în unele spirite mai mult, în altele mai puţin, şi aici unele, dincolo altele, asta n'a exclus nici unitatea integrală a realităţii obiective, nici identitatea raportului total dintre ea şi conştiinţă, nici existenţa unităţii virtuale a tuturor laturilor subiective de cunoaştere şi simţire, şi nici posibilitatea sintezei tuturor razelor conştiinţelor individuale în o singură lumină.

Nu scepticismul este ultima concluzie a reflexiunii critice îndreptate asupra părerilor deosebite, ce s'au formulat în faţa aceleiaşi probleme; ci confirmarea unei vederi, supuse la proba confruntării ei atât cu realitatea fenomenelor cât şi cu diversitatea aspectelor cugetării omeneşti.

Ieşind întărită din lupta dialectică a discuţiilor şi controverselor, ideia călăuzitoare a vieţii pe calea binelui şi a dreptului, îşi poate fixa lumina sa statornică înaintea omenirii, înaintea acestui pelerin neliniştit, îndrăgostit de perfecţiune, vecinic nemulţumit cu priveliştea locului unde a ajuns, vecinic în căutarea idealului, a cărui chemare, în decursul veacurilor, îl duce, de când s'a născut, — cu opriri de o clipă şi cu rătăciri vremelnice — mereu înainte, mereu tot mai sus.

— SFÂRŞIT —

BIBLIOTECA UNIVERSITAŢII - IAŞI -

BIBLIOTECA UNIVERSITĂȚII IAȘI

ERATA

Dintre erorile de tipar strecurate, semnalăm spre îndreptare cele privitoare la nume proprii sau la cuvinte ce pot altera sau îngreuia înțelesul, precum:

A se citi	În loc de	Pag.	Rând
Emerson	Bmerson	64	13 de sus
în	nu	94	1 „ jos
cu	ca	106	9 „ sus
eucolie	eucolle	118	1 „ jos
contrazicere	contrazice	119	4 „ jos
fundamentul	fundamental	123	18 „ sus
spiritutul	spiritului	145	11 „ jos
ele	ei	150	(notă)
Kopernicană	Koperaricană	235	11 de sus
intuiții	intenții	260	9 „ jos
Bentham	Eentham	233	29 „ „
hedonic	hodonic	290	14 „ „
pripit	pripa	334	2 „ „

Alte erori se îndreptează dela sine în mintea cetitorului atent, precum: *endosmoză* în loc de eudosmază (p. 58), *apără* pentru apară (p. 122), *candide* p. caudide (126), *anarhismului* p. anarhismulăi (169), *alta* p. alte (191), *teoretice* p. eoretice (212), *exclusivistă* p. exclsivistă (281), *întrebarea* p. întrebae, *simț* p. simt (331), *omuciderea* p. omuciderna (335), etc.